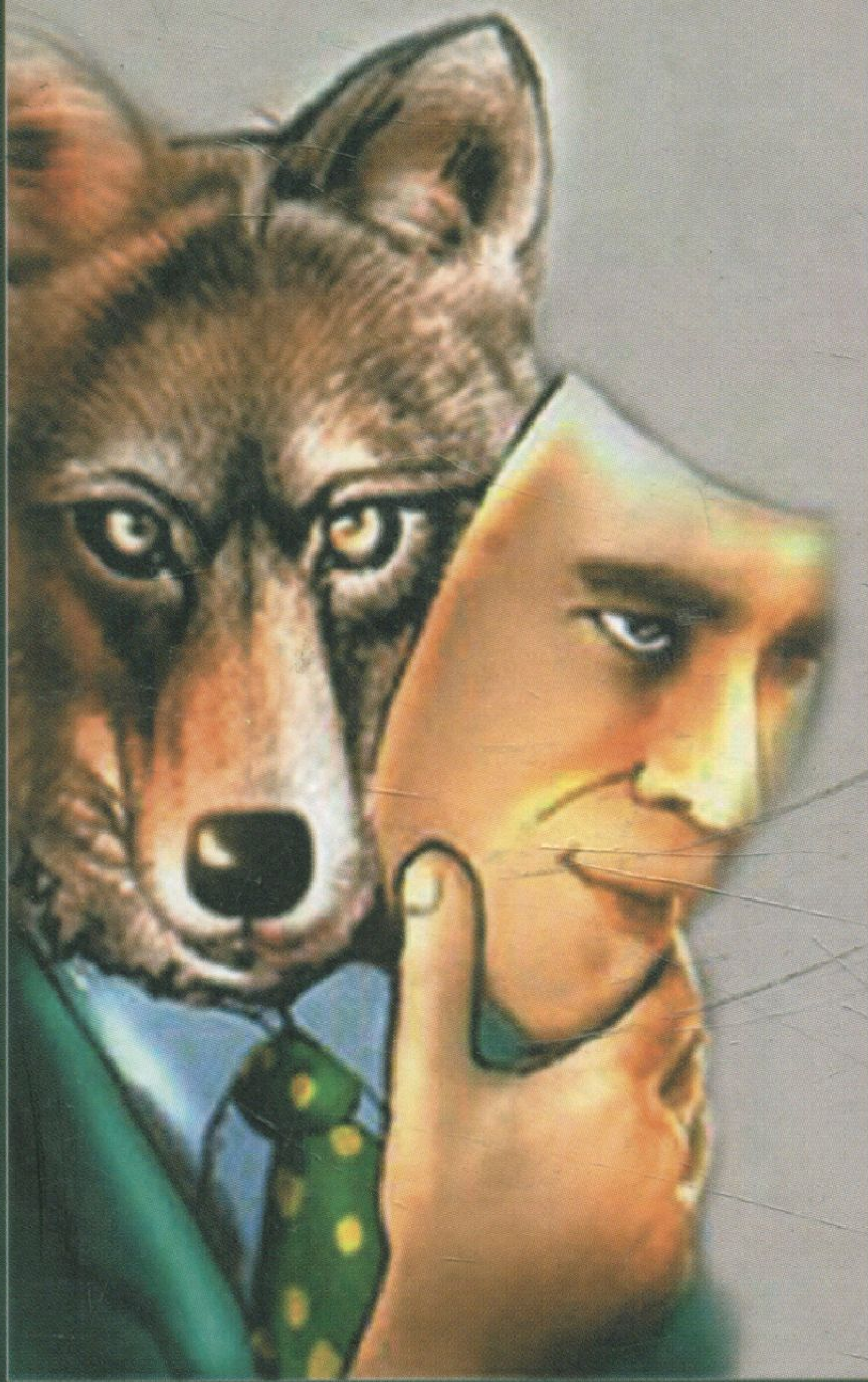
العلاقات الدولية

في الفكر السياسي الغربي



دكتورة

هبة الله أحمد خميس بسيوني

دكتوراه في الفلسفة السياسية



تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٣ - الإسكندرية


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع

العلاقـــات الدوليـــة
فـي الفكر السياسي الغربي

تأليـف

د / هبة الله أحمد خميس

دكتوراه في الفلسفة السياسية

الطبعـة الأولـى

2012م

الناشـر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5274438 – الإسكندرية

إهــداء إلى روح
أعـز وأغلـى الناس

خالي الأستاذ الدكتور / **محمد الصيفي** ،أستاذ الاقتصاد بكلية الزراعة

خالي وكيل أول وزارة المالية بالأسكندرية / **أبوالعباس الصيفي**

لقد توفى كلاهما خلال فترة لا تتجاوز 68 يومًا ، تاركين لنا أثرًا كبيرًا في حياة كل أفراد العائلة وحب لا ينتهي .

اللهم يا حنان يا منان يا واسع الغفران اغفر لهما وارحمهما وعافهما وأعف عنهما وأكرم نزلهما و وسع مدخلهما و اغسلهما بالماء و الثلج و البرد و نقه من الذنوب و الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس. اللهم أبدلهما دارا خيرا من دارهما و أهل خيرا من أهلهما وأدخلهما الجنة و أعذهما من عذاب . القبر ومن عذاب النار . اللهم عاملهما بما أنت أهله ولا تعاملهما بما هما أهله . اللهم أجزه عن الإحسان إحسانا و عن الإساءة عفوا وغفرانا. اللهم إن كانا محسنان فزد فى حسناتهما و إن كان مسيئان فتجاوز عن سيئاتهما يا رب العالمين. اللهم أدخلهما الجنة من غير مناقشة حساب و لا سابقة عذاب اللهم أنسهما فى وحدتهما و أنسهما فى وحشتهما و أنسهما فى غربتهما . اللهم أنزلهما منزلا مباركا و أنت خير المنزلين. اللهم أنزلها منازل الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا. اللهم اجعل قبرهما روضة من رياض الجنة و لا تجعله حفرة من حفر النار. اللهم افسح لهما فى قبرهما مد بصرهما و افرش قبرهما من فراش الجنة. اللهم املأ قبرهما بالرضا و النور والفسحة و السرور. اللهم انقلهما من مواطن الدود و ضيق اللحود إلى جنات الخلود. اللهم ارحمهما تحت الأرض و استرهما يوم العرض و لا تخزهما يوم يبعثون. اللهم يمن كتابهما ويسر حسابهما و ثقل بالحسنات ميزانهما و ثبت على الصراط أقدامهما و اسكنهما فى أعلى الجنات فى جوار نبيك و مصطفاك . اللهم أمنهما من فزع يوم القيامة و اجعل نفسهما أمنه مطمئنه و لقنهما حجته.

اللهم تقبل فإني أحبهما

لمسة وفاء

إلى أبي وأمي وإخواتي

إلى كل من جعله الله سبب لأخطو

خطوة إلى الأمام ....

إلى كل من علمني حرفًا

سأظل أعترف بجميلهم

ما دمت حيا



مقــــدمة

يري " برجسون " Bergson :

" إن سنة الأحياء تماسكهم وأنهم يشد بعضهم بعضاً ويستسلمون إلي سبيل يسلكه الجميع، والحيوان يعيش علي النبات ويعتمد عليه، والإنسان يعيش على الحيوان، والإنسانية برمتها في كوننا الذي يحكمه الفضاء والوقت جيش عرم يركض بجوار كل منا إلى الأمام والخلف بقوة جارفة تحطم كل مقاومة وتجتاز كافة العراقيل والعقبات، وينشأ في هذا الجو قوام معنوي مغلق تنتظم فيه معيشة الفرد لجماعته المحدودة النطاق التي يعتبر عضواً فيها كالأسرة والقبيلة والشعب علي نسق النحل في الخلية، وآخر مفتوح يقوم على رجال غير عاديين هم عباقرة قد نفذت بصائرهم اللامعة إلى أصول معرفة صلات الناس بعضهم ببعض، وهم يعيشون حياة مشتركة ويعملون فيها علي سماع صوت بطونهم ويعظون في سبيل تحاب الإنسانية. ونرى أن لهذه الميول السمحاء إذا كان لها وضعها في إنسانيتنا القاسية التي تستعد للحرب وتذوق أنواع الحرمان في استعدادها هذا القدرة الكافية في كفاحها ضد الحرب، على أن تستخدم هذه الميول بلباقة وتدريجياً لصالح الفرد كعضو في الجماعة المتماسكة والجماعة كملاذ للفرد . [1]

---

[1] د. أحمد سويلم العمري ، " أصول العلاقات السياسية الدولية " ، ص ص794-795.

العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي

تمهيد

إن الاعتراف بأهمية البحث في الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى "العلاقات الدولية " قد قاد – على صعيد الفكر العربي – إلى الاهتمام بما يسمى "فلسفة العلاقات الدولية"، أي البحث عن الأفكار السياسية الكبرى في العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضارة الغربية أساسًا، وذلك انطلاقًا من الاعتقاد بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التي بذلت من أجل صياغات نظرية للعلاقات الدولية إنما تجد جذورًا وامتدادات فكرية في الماضي كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية والحقائق الواقعية التي عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة.(1)

لفترة طويلة، كانت هناك إدعاءات – ولا يزال البعض يدعي حتى الآن – أن العلاقات بين الدول ترجع إلى بداية العصور الحديثة، وزيادة في الدقة مع بداية القرن السابع عشر. وأشهرهم هو "جروتيوس" **"Grotius"** الهولندي، مؤلف كتاب (من الحرب المشروعة السلم) **" De Jure belli ac paces"** والذي كان مرجعًا لفترة طويلة. ولكن ذلك ليس حقيقيًا.

فالإنسان فى حالة الفطرة كان سعيداً هانئا، لا يحتاج إلى ممرض أو طبيب، وكانت أقل الأشياء ترضيه وتمنحه الرضا، كان كل ما يرجوه هو الطعام والأنثى والنوم وكان يبتسم بالبراءة الكاملة، وعشق الحياة البسيطة

---

(1) F. Parkinson : **The Philosophy Of International relations : a study in the history,** [Sage Publications , London , 1976]

نقلاً عن : نادية محمود مصطفي، " **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام** "، [القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996] ص 55.

الساذجة ، الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفهـا ومظاهرهـا ، وحينمـا استيقظت فى نفوس الناس الرغبة فى التملـك والحيـازة ، ابتـدأت الآثـام والشرور والبحث عن المنافع الشخصية ، كما انقلب الحكام بـدورهم إلـى طغاة، وكلما تقدمت العلوم والفنون ظهرت ضروب من الرفاهيـة والفـساد، وزاد الرياء والتملق بين الناس، وانعدمت الخصال الأخلاقية بينهم، ولقد نتج عن تلك الحال قيام القانون لكي يحد بالقسر والإرغام والإكراه من مـساوئ البشر ومفاسدهم .(1)

قال " أفلاطون" : "الحرب هى الحالة الطبيعية لعلاقات كل جماعة من الجماعات السياسية بجماعة أخرى". كما وصف "توماس هـوبز": الإنـسان "بأنه ذئب همه الانقضاض على أخيه الإنسان". وقد أضاف "فولتير" حيث قال " إن فكرة سلام دائم كالفكرة الخالية بوضع لغة عامة للعالم أجمـع، ومـن الصعوبة بمكان منع الناس من الاقتتال شأنهم شأن الذئاب والحملان إذ يتعذر منع الذئاب من افتراس الحملان، وقد وصف كثير من الكتاب هذه الحالة التي أيدتها حروب طاحنة لأعداد لها قاستها الإنسانية على مر القرون والأعوام، واتخذت اليوم صورتها البشعة المروعة بما لا يخرج عن المعني السابق.

إلى جانب نظرية الذئب في تكيف علاقات الدول ببعـضها الـبعض وتشبيهها في معاملاتها بالذئاب حيال الأخرى من فضائلها في الطبيعة القاسية هناك نظرية الحمل وبيئة السلام. والتنبؤ بعودة عهد من السلام الدائم الذي لا تنفصم عنه يسود العالم المعروف في ذلك الوقت.(2)

---

(1) د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "،[الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 2000]، ص111

للمزيد ينظر:

Raymond Aron , " **Peace And War International Relations** " , [New York , Fraederick A. Publishers , 1967] p. 341 .

(2) د.أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص114.

ففي كل العصور، كانت العلاقات بين الدول، سواء في حالة الحرب، أو في حالة السلم، تخضع لعدد من القواعد التي تقبلها الأمم المتحضرة. وفي أوروبا، أعطوا لهذه القواعد شكلاً محددًا ولم يقننوها، إلا ابتداء من القـــرن السادس عشر.[1]

إننا نعيش اليوم في رحاب نظام الدولة القومية[*] باعتبارها الكيـــان السياسي الرئيسي في العلاقات الدولية. فهي صاحبة السيادة ولا توجد سلطة أعلى منها. ولا يعترف القانون الدولي والمجتمع الدولي بوجود سلطة يمكن إن تحل محلها. ولكن الحقيقة التاريخية هى أن الدولة القوميـــة المعاصـــرة حديثة التطور فهي لم تكن مألوفة قبل أربعة قرون رغم أن الدولـــة كنظـــام سياسي ابعد منها تاريخيًا.

فلقد شهدت وديان العراق ومصر والصين والهنـــد أنظمـــة سياســـية وأسست الإمبراطوريات التي خاضت صراعات داخلية وخارجية. وقد قامت علاقات ما بين إمبراطوريات الشرق، بل واتبعت نظـــام التحـــالف بالـــشكل المعهود سعيًا وراء صد قوة دول الشرق. فكان نظـــام مؤلـــف مـــن عـــدة

---

(1) جلال يحيي، " **تاريخ العلاقات الدولية في العـــصور الحديثـــة** "، [الإســـكندرية، دار المعارف، 1982] ص ص22-23.

(*) **الدولة القومية** : هى دولة وأمة في آن واحد. وتتميز بمميزات الدولة، بمعنى مساحة ترابية محدودة، وسيادة، وهوية وطنية التي تمثل شعور الانتماء والثقافة المشتركة. توجد حالتين لتكوين دولة قومية:

- أن الدولة تشكل أمة يتم إدماج الشعور القومي فيها فيما بعد. مثال :فرنسا
- أن مجموعة أفراد يعترفون بانتمائهم إلى نفس الأمة ويعبرون عن رغبتهم في العيش ضمن دولة موحدة. مثال :الولايات المتحدة الأمريكية.

لكن توجد أمم ليست لها دولة مثال الأمة الكردية كما أن هناك دولاً لا تحمل خاصـــيات الأمة أو الدولة القومية، كما هو الحال بالنسبة لبلجيكا حيث إن للفلمنكيين وللولونيين ثقافة ولغة مختلفتان كليا، ونقاط مشتركة قليلة .

إمبراطوريات. بيد أن العلاقات ما بين الإمبراطوريات لم تخضع لقيود منظمات سياسية فوقية.

أما العصر الإغريقي فان العلاقات بين دول – المدينة شكلت نظامًا سياسيًا. وقد أولى المفكرون السياسيون الإغريق كأفلاطون وأرسطو إلى النشاط السياسي للتنظيم سواء على مستوى دولة – المدينة داخليًا أو فيما بينهما. كما أنهم مارسوا أساليب حسم الصراع عن طريق المجالس وبذلك يمكن اعتبار ممارساتهم بدايات إخضاع المنازعات إلى مؤسسات غير دولة – المدينة. ولم يستحدث الرومان نظامًا سوي القانون وسيلة لتصريف شؤون إمبراطورياتهم المترامية الأطراف، إلا أن القانون الروماني لم يعد الإمبراطورية، إلا أن القانون الروماني لم ينص الإمبراطورية وبالتالي فقد حلت محلها فكرة وحدة المجتمع المسيحي. [1]

وفي القرون الوسطى، كانت قوى الخير تتغلب على عناصر الشر المدمرة، ويعود الحكام والشعوب إلى رشدهم ويتوبون خوفا من غضب الآلهة في عصور الوثنية. وخشية انتقام الرب، يوم كان الدين هو الوازع الأساسي ويوم كان البابا هو الحاكم الروحي والزمني، يسيطر على الشعوب وعلى الأباطرة، ويكفي أن يصدر أمره بحرمان الإمبراطور من رحمة الكنسية وعطفها وأنه خارج عن المسيحية **Ex Communication** ليفقده سلطانه على رعاياه ويأتي به صاغرا يطلب الصفح والغفران ويخضع لأوامره في التكفير عن خطاياه. وقد رأينا تغلب هذه القوى في أساطير الإلياذة لهوميروس، فهو يذكر لنا أهل " اليونان وتراوده " وقد قام صراع دموي عنيف طويل الأجل فكلما أرادوا التهادن والتصالح عمدوا إلى القوى

---

(1) د.جلال يحيي، " **تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة** "، ص22.

- Mark A. Neufeld , " **The Restructuring Of International Relations** " , , [New York , Cambridge University Press , 1995] , p12.

الخارقة التي تمثل سلطان الآلهة يستشيرونها، تلك القوة الكامنة فـــي الأرض والسماء وجعلوا منها شهودًا على ميلهم إلى الخير، وكذلك شأن ملوك أيرلندا القديمة الذين في تهادنهم يوم القدس " بتريك **St Patrick** " لجئوا إلى القوة الخارقة للرياح والشمس يسألونها أن تكون شهودًا على عملهم.(1)

بينما في عصر النهضة أعطوا للقواعد التي تنظم العلاقات بين الدول العديد من الخصائص التي كانت تنقصه. فالتنظيم التسلسلي للعـــالم، وتحـــت السلطة المزدوجة للبابا وللإمبراطور، لم تترك استقلالاً كافيًا للدول تمكنهم من الاعتراف بخضوعهم للقواعد والقوانين، حتى وإن كان الجميع قد وافق على مبادئه باختيارهم.(2)

فكتاب الأمير (**The Prince**) لميكافيللي مثلا، كان على حد زعمهم بمثابة تحليل مستحدث لفكرة القوة السياسية (**Political Power**) ولكيفية استخدامها في العلاقات الدولية من قبل رجل الدولة المسئول.(3)

وإلى جانب ما سبق، فقد وجد عددًا آخر من المفكرين والفلاسفة الذين عبروا عن اعتقادهم في أهمية تنظيم العلاقات بين الدول كأداة محققة للـــسلم العالمي، وأفاضوا في الربط بين هذين الجانبين وفي عرض تصورهم للعلاقة الايجابية بينهما، ومن أبرز هؤلاء المفكرين دي سالي، وسان بيير، وجـــان جاك روسو، وجيرمي، بنثام، وإيمانويل كانط، وعديدين غيرهم.(4)

---

(1) بريس، " **العلاقات الدولية** "، الجزء الأول، [لندن، د.م، 1923] ص 8 .
James Bryce , " International Relations " , VoL 1, [London , 1923] , P.8

(2) جلال يحيي، " **تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة** "، ص23.

(3) إسماعيل صبري مقلد، " **نظريات السياسة الدولية** " **دراسة تحليلية** "، ط1، ص 11

(4) د.إسماعيل صبري مقلد، " **نظريات السياسة الدولية** " **دراسة تحليلية** "، ط1، ص11.

وعلى هذا، فهناك مذهبان : المتشائم والمتفائل. ويقوم الأول على أساس طبيعة البشر وغرائزهم وطمعهم، ويقوم الثاني على أساس الروح البشرية وطموحها نحو السمو في سماء الفضيلة وسعيها في تطهير النفس من الأدران والخبائث، وقيام الإنسانية على طائفة من الآمال الكبار والسعي الحثيث نحو تحقيق السعادة البشرية. (1)

وسواء جاءت هذه الأفكار والتصورات تعبيرًا عن قيم أخلاقية معينة أو عن شعارات ومثاليات إنسانية أحس بها هؤلاء الفلاسفة ودافعوا عنها في مثل الظروف التاريخية التي عايشوها وتأثروا بها، أو كانت مجرد انعكاس لحقائق واقعية أدركوها وحاولوا أن يربطوها مثل هذه النزعات على اختلاف مضامينها ودوافعها، يمكن أن تشكل الجذور التاريخية لنظرية عامة في العلاقات الدولية على نحو ما يزعم بعض المفكرين المعاصرين. (2)

---

(1) د.أحمد سويلم العمري ، **المرجع السابق** ، ص114.

(2) د.إسماعيل صبري مقلد ، المرجع السابق ، ط1، ص 12.



الفصل الأول

العلاقات الدولية في العصور القديمة

تمهيد :

أولاً - الفكر السياسي في الشرق القديم.

(أ) العلاقات الدولية في مصر الفرعونية.

(ب) العلاقات الدولية في بابل.

ثانيًا - الفكر السياسي عند اليونان.

(أ) اسـبرطة.

(ب) أثينـا.

ثالثًا - فلاسفة العلاقات الدولية في العصر اليوناني الإغريقي.

(1) السفسطائيون وأهم روادهم .

نموذجًا للعلاقات التي تقوم على المنفعة الخاصة أو المصلحة الشخصية .

(2) أفلاطون (427 – 347 ق.م).

نموذجًا للعلاقات التي أساسها العدل والعدالة بين الأفراد.

(3) أرسطو "Aristotle" (384 – 322 ق.م).

نموذجًا للعلاقات التي تقوم على أساس الاستبداد والطغيان

تمهيد :

لقد كان الناس يعيشون في ظلمات الجهـل والاسـتبداد المطلـق ، ويحكمهم الحاكمون بالقهر، والرعية تعاني من الظلم والجور . وتعد القبيلـة هى الوحدة السياسية عند العرب في الجاهلية ، وكانت حياة القبائل صـراعاً دائماً، بقصد الحصول على مزيد من الرزق ، والدفاع عن القبيلة من أجـل الحفاظ عليها، هذا الدفاع يتطلب التكتل والدخول في أحـلاف مـع القبائـل الأخرى، ولهذا اعتبر قانون البادية قانون الغاب وقوامه " الحق فـي جانـب القوة " فمن كان سيفه أمضى وأقوى كانت له الكلمة والغلبة وكان الحق فـي جانبه.[1]

إن الطبيعة جعلت الناس أحرارًا ومتساويين؛ غير أن هذا التساوي لا يتحقق مع حالة الطبيعة التي تقوم على أساس الحـرب الدائمـة والفوضـى والخوف، وهذا ما يؤدي إلى فناء الجنس البشري. ولذلك كان من الضروري أن يبحث الإنسان عما يساعده على تحقيق الأمن والاستقرار والسلام.

وهناك عبارات ترد سبب الحرب إلى طبيعة الإنسان بوجه عام مثل :

"ستستمر الحرب في الوجود؛ لأن البشر حيوانات عدوانية، فمـادام هناك بشر ستظل الحروب سائدة".[2]

---

(1) د. إبراهيم نافع، " **كابوس الإرهاب وسقوط الأقنعة**"، [مركز الأهرام، القاهرة، 1994] ص 17.

(2) نقلاً : جرج كاشمان، ترجمة : د. أحمد حمدي محمود، "**لماذا تنشب الحروب**"، الجزء الأول ، [القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1996]، ص 31 .

"حيث تعترف الحضارات القديمة بأن السلوك الإنساني إما أن يكون انعكاساً للخير أو انعكاساً للشر في البشر، وأن الحرب مصدرها إرادة الأفراد"[1].

فالإنسان أناني بطبعه وميال لحب التملك ، كما أن اللجوء إلى القوة والعنف أمر فطري لجأ إليه الإنسان لتأكيد ذاته ، أو لاستغلال أخيه الإنسان.

وقد فرض أصحاب القوة أنفسهم على من هم أضعف منهم ، وصارت الحياة السياسية للإنسان في فترات طويلة من التاريخ تسير وفق مفهوم البقاء للأقوى ، وهى القاعدة التي تسير عليها الحياة في الغابات. فجوهر الحياة الإنسانية هو " القوة " ، وهدف الإنسان الدائم هو الاستحواذ على أكبر قدر منها؛ لذا كان الصراع البشري مرتبطاً ببدء الخليقة[2].

فالعلاقات الدولية كانت تتم بين المدن داخل الحضارات القديمة. والغريب عن هذه الحضارات فهو من البرابرة. فالعدالة والقيم الإنسانية بين الحضارات تبقى بعيدة المنال، رغم إن الانفتاحات القليلة على الشعوب الأخرى كشفت عن بدايات في الأخذ بأحكام ستطور لاحقًا مثل المساواة والمعاملة بالمثل وتوقيع المعاهدات[3].

---

(1) نقلاً : د. محمد عبد المنعم عبد الخالق ، " **الجرائم الدولية – دراسة تأصيلية لجرائم الإنسانية والسلام وجرائم الحرب** " ، الطبعة الأولى ، [مؤسسة الأهرام ، القاهرة، 1989] ص 11 .

(2) د. محمد عبد المنعم عبد الخالق ، " **الجرائم الدولية – دراسة تأصيلية لجرائم الإنسانية والسلام وجرائم الحرب** " ، ص 12.

(3) ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص47.

أولاً- الفكر السياسي في الشرق القديم :

(1) العلاقات الدولية في مصر الفرعونية :

كان وادي النيل ملتقى الشعوب المتنقلة والساعية إلى الرزق، حيث تبادلوا الخبرات والأفكار وأصبحت مصر مهد الحضارة القديمة.

يعد الملك في أيام الفراعنة ابن الآلهة ؛ فقد مزج بين السياسة والدين واعتبرهما شيئًا واحدًا، وكان يعمل ما يشاء دون التقيد بالقوانين المكتوبة، وكان القضاة يحكمون وفق العادات والتقاليد التي توافق الإرادة الملكية، وكانت مصر مقسمة إلى وحدات إدارية على كل منها حاكم يخضع لمشيئة الملك.[1]

وأول اتفاقية في التاريخ البشري كانت في مصر، وهى اتفاقية قادش بين "تحتمس الثالث" و"حاتوسيل" أمير الحيثيين، نصًا يقضي بالتحالف بين الملكين لمواجهة هذه الجرائم، وأن يبادر كل منهما إلى تسليم الجاني إلى صاحبه حتى يتولى محاكمته، فكان التسليم والمحاكمة لهذه الجريمة العظمى أمرًا سائدًا في ذلك الزمان.[2]

يعد " اخناتون " القرن 14 ق.م فيلسوفًا حاكمًا متسلطًا، مزج بين الدين والسياسة والفلسفة[3]، إلا أنه لا يمكن إنكار أن إخناتون من أجل تحقيق

---

(1) د. سلمى حمزة الخنساء، "**تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**"، الطبعة الأولى، [د.م، د. ت ، 1988] ص 8.

(2) المستشار الدكتور: عبد الفتاح مراد، "**موسوعة شرح الإرهاب**"، [الإسكندرية، الطبع للمؤلف، 2005]، ص 5 .

(3) د. علي فهمي خشيم، "**الفلسفة والسلطة ومقالات أخرى**"، الطبعة الأولى، [الدار الجماهيرية، ليبيا، 1999] ص ص 11 – 13.

سلطته السياسية أحدث خلخلة في بناء المجتمع المصري القديم والمجتمعات المحيطة به أيضًا.

ومن هنا تزعزعت الدولة القديمة وانهارت وغرقت البلاد في مزيد من الفوضى حتى قيام الدولة الوسطى؛ حيث قامت الدولة الوسطى (2000 – 1730 ق.م) وتميزت بالوعي الاجتماعي والنظام اللامركزي، ولكن تحطم كل ذلك بغزو الهكسوس في 1730 ق.م فساد عهد آخر من الفساد والظلام والفوضى حتى جاءت الإمبراطورية عام (1580 – 1222 ق.م) وقامت بطرد الهكسوس من البلاد ، وتميزت بلامركزية الحكم ، وبعد أن كان المجتمع زراعيًا في الدولة القديمة أصبح المجتمع حربيًا توسعيًا غير متجانس تطغى عليه المغريات المادية وتفشى الفساد والرشوة بين كبار الموظفين ورجال الكهنوت، وفقد الملك هيبته وقوته فانهارت الإمبراطورية لضعف في السياسة الداخلية.[1]

(2) العلاقات الدولية في بابل :

إن مملكة بابل مملكة قديمة، ازدهرت على ضفاف نهري دجلة والفرات ، كانت بلاد بابل مقسمة إلى عدة أقاليم وعلى كل منها حاكم يساعده النبلاء ورجال الدين في إدارة الدولة، وكانوا يخضعون للملك.

ومن أشهر ملوكها "حمورابي" الذي حكم (1792 – 1750 ق.م) وتغلب على أعدائه ووحد بين عدد من الدويلات المتناحرة ، فضمت إمبراطوريته البابليين في الجنوب والآشوريين في الشمال وكان المجتمع في

---

(1) د. سلمى حمزة الخنساء، "**تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**"، ص ص 9 – 10.

عهده يتألف من أربع طبقات؛ هى: طبقة الأغنياء الأحرار، وطبقة الكهـان، وطبقة الفقراء الأحرار، وطبقة العبيد.

وفي "بابل" يمكن أن تعد فلسفة " حمورابي " 1750 ق.م مثلاً للقاء الفلسفة والسلطة، حيث تتمثل في فلسفته سياسة المجتمع عن طريق القانون الذي وضعه، وهو قانون شامل منظم للعلاقات الخاصة والعامة؛ يحدد واجبات كل فرد وحدوده في صلته مع الآخرين، وهنا نجد لديه بداية فرض السلطة بالقانون.

كان "حمورابي" يرى أن الآلهة قد عينوه وكلفوه لينصر الضعيف ويمنع الاستبداد من الأغنياء إلى الضعفاء وأن ينشر الحق والعدل والسلام بين الناس[1].

ثانياً- الفكر السياسي عند اليونان :

كان الفكر السياسي الإغريقي غير معروف قبل نص "الإلياذة" و"الأوديسة" وأشعار "هوميروس" لذلك فهو مجهول لنا لانعدام الوثائق الأدبية.

لقد تميز الفكر الهلليني بأنه كان عاكسًا بالفعل للأوضاع السياسية التي عاشها المجتمع حينئذ ، ولم يكن خاضعًا للقدر الأعمى أو لقوى خفية غيبية تحرك الخيوط وتوجه الأفعال أو لضرورة ما، لا تكترث لمكونات المجتمع وقيمة وأفكاره .

وإذا تتبعنا ذلك العالم الهلليني منذ القرن السابع قبل الميلاد، فإننا سوف نجده وقد تكون من عائلات أولى الأمر، فإذا كانت العائلة ذات يسار وتفوق وتمايز فإن دورها ودور عائلها يكون أكبر في سياق التجمعات

---

[1] د. سلمى حمزة النساء، **"تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى"**، ص ص 11 – 12.

الأكبر، فإذا ما حدث وقامت الحرب فإن عائل العائلة الأكبر لا يلبث أن يصبح رئيسًا تذوب في ثناياه وثنايا عائلته العائلات الأخرى بغية توحيد الجهد في لقاء الأعداء ذلك ما قاله " **Maxey** " .

إلا أن " **Danting** " يرى أن المجتمع الهلليني قد تكون من جماعات مبعثرة تميزت بالانعزال والاستقلال رغم وجود عُرف موحد بينهم يفرق بينهم وبين غيرهم من البرابرة ، وبالفعل سرعان ما انتشر في شبه الجزيرة اتجاه يدعو إلى خلق تجمعات سياسية أكبر عن طريق الاتحاد التلقائي بين التجمعات المتجاورة أو عن طريق سيطرة التجمعات القوية على التجمعات الضعيفة.

فالواقع أن معظم دول المدينة الإغريقية كانت مقاده بواسطة الطغاة في القرن السادس قبل الميلاد ، وذلك عدا دولة المدينة الإسبرطية، وبهذا أصبحت الموناركية – التي تتركز فيها السلطة في يد فرد واحد – هى الطابع الغالب على أنواع الحكومات في هذا القرن ، وهذا النوع من الحكومات يقوم على القوة السافرة والعنف البالغ ، حيث وجهت حكومة الطاغية قسوتها وعنفها إلى الأرستقراطيين أول الأمر ، ولكن ما لبث أن شعر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة ، فتضافر الأرستقراطيون مع عامة الشعب في سبيل القضاء على تلك الحكومة، وبالفعل بدأ حكم الطغاة في الزوال في كثير من دول المدينة الإغريقية وأصبح الجو مهيئًا لظهور الديمقراطية ، إلا أنه سرعان ما ظهر الشقاق والنزاع بين الاتجاه الديموقراطي والعناصر الأوليجاركية ممثلاً في محاولة القلة الغنية الاستئثار بالسلطة وتحقيق أهدافها النوعية التي تبغي المزيد من الثراء على حساب الجميع .

لكن حينما بدأت الحروب الفارسية، وجد الهللينيون أنفسهم محاصرين أمام عدد كبير من الفرس، فكان عليهم ترك خلافاتهم جانبًا،

والاتحاد وجمع الكلمة، والقوة في سبيل القضاء على الخطر الخارجي، وحينما زال الخطر الفارسي بدأ الصراع المرير بين الاتجاهات الأرستقراطية، وفي وسط هذا الصراع ظهرت الفلسفات الكبيرة لدى اليونان، بينما كانت الاتجاهات داخل المدينة الإغريقية تتأرجح بين الارستقراطية والأوليجاركية والديمقراطية والموناركية أو حكومة الطاغية، فإن هذه العلاقات الخارجية بين هذه الدول قد كشفت عن وحدة قومية هللينية **National unity Hallenic** أساسها وحدة لغوية ودينية وثقافية. وبالطبع كان هناك عدد لا محدود من دول المدينة الإغريقية، إلا أننا من خلال هذا الكتاب سوف نركز على دولتين لهما طابعهما الخاص على الاتجاهات والنظريات السياسية الإغريقية[1].

(1) اسبرطة :

لم يكن ثمة شعور باللامساواة بين أفراد الطبقة الإسبرطية .. لم يكن هناك تمايز بين العائلات الإسبرطية .. بل إن شعور الأفراد كان أقوي بالدولة منه بالعائلة .. كان الشباب يتناولون إجباريا طعامهم على موائد عامة تقام تحت إشراف رجال الدولة، ولم يكونوا يتناولون طعامهم في منازلهم، كما أن اتصال الاسبرطيين بالأجانب كان نادراً وفي الأحوال الضرورية فقط.

- **أما عن التنظيم السياسي الذي ساد داخل الطبقة الإسبرطية فلقد كان على النحو التالي :**

1- ملكان يقومان على قمة هذا التنظيم، وهما متساويان في المكانة والسلطة ويتوليان إدارة الأوضاع السياسية العليا وما يتصل بها من شئون عسكرية ودينية.

---

[1] د. علي عبد المعطي، **"الفكر السياسي الغربي"**، ص ص 19-22.

2- مجلس مكون من ثمانية وعشرين عضوا، يتم انتخابهم، ويظلون مدى الحياة، ويتولي أعضاء هذا المجلس المهام التنفيذية المتعددة مستندين إلى القانون.

3- هيئة عامة تمثل الاسبرطيين، وهذه الهيئات تجتمع في المناسبات السياسية المختلفة لكي تقترع على بعض الأمور الخطيرة التي تمر بها الدولة.

4- خمسة أعضاء يختارون سنويا بالانتخاب الحر وهؤلاء يشاركون في كافة الأمور السياسية التي تمر بالدولة خلال عام انتخابهم.

وإذا نظرنا بعين خاصة للأحوال السياسية التي سادت اسبرطة لاستطعنا أن نقرر أن هناك ثلاث وجهات نظر مختلفة يمكن استخلاصها من تلك الخبرة السياسية الإسبرطية ، فإن الدولة الإسبرطية تبدو أرستقراطية إذا نظرنا إليها من حيث نبذ البريويكويون والهيلوتيون عن الشئون السياسية وهذه هى وجهة النظر الأولى . أما وجهة النظر الثانية فإنها تتبدى لنا إذا نظرنا في الطبقة الإسبرطية وحدها وتمثلنا الطابع الديمقراطي الذي ساد أفرادها جميعاً ، أما وجهة النظر الثالثة فإنها تبدو لنا نتذكر إن الطبقة الإسبرطية كانت تأخذ حاجتها وما يزيد عن حاجتها من الطبقتين الأخريين، فازدادت ثراءًا وغني على حسابهما ومن ثم اتخذت الطابع الأوليجاوكي[1].

(2) أثينا :

اختلفت دولة المدينة الأثينية اختلافًا بينًا عن دولة المدينة الإسبرطية اجتماعيًا وسياسيًا وتاريخيًا ، ففي نهاية القرن السابع قبل الميلاد ظهر شعور عدائي بين طبقة النبلاء وطبقة العامة. ولقد نما هذا الشعور العدائي وتزايد

---

[1] د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 24-26.

تحت تأثير الكتابات السياسية لأحد الحكماء السبعة القدامى وهو " سولون **Solon** " . حيث دعا " سولون " إلى الربط بين المناصب السياسية ومقدار الثروة ، فمن يملك أكثر يتولى المناصب العليا ، ومن يملك أقل يتولى مناصب ذات مكانة أقل وهكذا .

ولكن الحياة السياسية في أثينا قد شاهدت مرحلة من حكم الطغاة ، وذلك حينما تولى السلطة بسيستراتوس **Pisistaritus** وأبناؤه في المدة ما بين عامي 560 – 510 ق . م . وبالطبع فلقد كانت أفكار سولون هنا هي الموحية بكل حركات التحرر من هذا الحكم الدكتاتوري الطاغي ، وبالفعل فما لبثت الروح الديمقراطية أن عادت إلى أثينا بواسطة كليزنيس **Kleisthenes** ثم تدعمت تحت تأثير كتابات بريكليس بعد حوالي قرن من الزمان.

ولقد تميزت الديمقراطية التي عادت إلى أثينا بعد فترة قصيرة من تحكم الطغاة باشتراك المواطنين الأحرار في تناول المسائل السياسية بما فيها المسائل العظمى للدولة ، كما أصبحت الكلمة العليا هنا ، والكلمة النهائية هى كلمة المواطنين الأحرار ، وأصبح من المحال أن ينفذ أي رجل من رجال الحكم أي أمر بدون الرجوع إلى الجماهير ، بل وأصبح للمواطنين السلطة في تعريض من يفعل أي فعل بدون أخذ رأي المواطنين إلى المحاكمة ، كما كانت الجماهير الحرة هى التي تختار الرؤساء ، وكل هذا جعل المواطن الأثيني يشعر بالمسؤولية السياسية الكبيرة الملقاة على عاتقه .

أما السلطة التنفيذية فكان يتولاها مجلس مكون من خمسمائة عضو، والمواطنون الأحرار هم الذين ينتخبون أعضاء هذا المجلس أيضا، وهم يستطيعون تغيير بعضهم إذا ثبت بعضهم إذا ثبت عدم صلاحيتهم في أي يوم من الأيام.

أما الشئون العسكرية فكانت موكولة إلى جنرالات عشر يمثلون قيادات عشر انقسم إليها الجيش الأثيني في ذلك الوقت ، وبالإضافة إلى هذا وجدت فئة أخرى هى فئة القضاة وهذا وتلك تأتي عن طريق الانتخاب الحر أيضا .

وعلى هذا النحو تكون أثينا قد فتحت أمام جميع المواطنين الأحـــرار الفرصة للاشتراك في ممارسة الحياة السياسية، وبهذا المعني كـــان الاتجـــاه السائد في أثينا هو الاتجاه الديمقراطي. (1)

ومنذ أن أصبحت السياسة موضوع تأمل ومناقشات، كان أول مـــن انخرطوا في هذا النموذج من النقاش حول الأخلاق والمجتمع ، في النـــصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، هم "السفسطائيون" وكان لديهم اتفـــاق متفاوت حول عدم التساوي بين البشر، وإجماع القوة نفسها، حول ضـــرورة سلام اجتماعي وسياسي في جماعة تسير أمورها جيدًا، ومن هنا يتـــضح أن الفكر الطوباوي في اليونان لم يأخذ بالمساواة.

أيضًا يرى "أفلاطون" أن الحرب هى العلاقة الطبيعية بين الجماعات. وان الأفراد يقفون من بعضهم بعضًا موقف الذئاب الكاسرة.

والفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما تجدها عند أفلاطون وأرسطو:

هى أن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفـــرد أو العقـــل، أو أن يـــصبح الإنسان هو المخلوق الذي يعقل من أجل أن يحيا في الدولـــة أو المجتمـــع. أيضًا كان مسلمًا من جانب " أفلاطون" و"أرسطو" والجميع تقريبًا؛ أن الشرط

---

(1) د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 27–28.

الأساسي لوجود مدينة حقيقية وحياة رخاء هو كون شعارهم " حكومة القانون لا حكومة الرجال".[1]

غير أن هذه النظريات القاتمة التي تبرر الحروب على أساس أنها أمر طبيعي وسنة غريزية لن يجد لها الناس تحولا، تقابلها روح الأمل والتفاؤل من جانب دعاة السلام وأنصاره والمؤمنين بأنه غاية التطور الإنساني والهدف الذي لابد أن يبلغه الجنس البشري.

هؤلاء المتفائلون يستمدون تفاؤلهم وحسن ظنهم من جوهر الطبيعية البشرية، ويستندون في هذا إلى الفلسفة الرواقية، وحسب تعاليم هذه المدرسة الفلسفية لا يعدو الإنسان أن يكون مخلوقًا تتصارع فيه نزعة الشر مع الإدراك السليم ، فإذا ما خضعت هذه لسلطان العقل عاش المرء في سلام ووئام مع سواه لأن الطبيعة ذاتها تميل إلى أن تبرز أسمى وأفضل ما في النفس البشرية. ولما كانت الجماعات تتكون من الأفراد فإن تغلب هذا الميل كفيل بالعمل على قيام أسباب السلام فيما بينها[2].

يقول "أوربيدس" : إن القوة التي تجمع المدن والبشر هى "المحافظة على القوانين باحترام " ، وبقيت حكومة القوانين دون اعتراض عليها طوال التاريخ اليوناني لأسباب علمية أكثر منها نظرية[3].

---

[1] راجع : مجموعة من المتخصصين، **"قاموس الفكر السياسي"**، ترجمة: د. أنطوان حمص، الجزء الثاني، [وزارة الثقافة، سوريا، 1994] ص ص 430 – 433.
Mark A. Neufeld , " **The Restructuring Of International Relations**", [New York , Cambridge University Press , 1995] , p.11.

[2] راشد البراوي، **"الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية"** ص11.

[3] مجموعة من المتخصصين، **" قاموس الفكر السياسي"**، ترجمة : د. أنطوان حمص، الجزء الثاني ، ص ص 433 – 434.

ومما سبق، نجد إن دولة المدنية الإغريقية ترتبط بميلاد الفلسفة السياسية؛ حيث تميزت هذه المدينة بتواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي، لقد كان الحكم الذاتي "**Autonomy**" موجودًا، وكان لهذا الحكم قانونه الخاص به وكانت المساواة موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي، وترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهده أن تعلن سواسية الناس في الحقوق والواجبات، وهذا النوع يتضمن نمطًا معينًا من العقلية، فالسياسات تعبير عن العقل الذي ينادي بالعقلانية بين الإنسان والآخرين تمامًا. كما أن الفلسفة والعلم هما التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل، أي أن العقل الذي كان موجودًا في دولة المدينة الإغريقية كان نمطًا كليًا مندرجًا من نظام عام.[1]

ثالثاً- مفكرون العلاقات الدولية في العصر اليوناني الإغريقي :

(1) السفسطائيون* :

(نموذجًا للعلاقات التي تقوم على المنفعة الخاصة أو المصلحة الشخصية)

إن ظروف اليونان السياسية والاجتماعية في القرن الخامس ق.م شكلت البيئة المناسبة لظهور الحركة السفسطائية بمنهجها الخداع والمغالطة.

---

[1] د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص30.

* **السفسطائي** : أصلها يوناني Sophistes ومعناها "معلم الخطابة والبيان"، ولكن منذ عهد أفلاطون وأرسطو لحق بهم التحقير ، وأصبح لفظ السفسطة يستخدم ليعني الاستدلال القائم على الخداع والمغالطة ، ويؤكد أفلاطون أن السفسطائيين لا يمكن أن نعدهم فلاسفة حقيقيين يهدفون إلى البحث عن الحقيقة، إنما كل ما يهمهم هو جمع المال أو البحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي بغرض الانتصار على الخصم في المجالات ، وأيده في ذلك أرسطو .

ففي الفترة من (490 – 470) ق.م توحدت قوات أثينا واسبرطة لمواجهة خطر الغزو الفارسي، الأولى مساهمة بأسطولها، والثانية مساهمة بالقوات البرية، وكان أن نجحت في دحر الفرس فحولت أثينا أسطولها الحربي إلى أسطول تجاري، ومن ثم تجنبت المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تعقب الحروب الطويلة والتي لم تستطع أن تفلت منها اسبرطة، مما أدى إلى أن أصبحت أثينا مركزاً تجارياً ضخماً وملتقى لأجناس عديدة وعادات مختلفة ، هذا ما دفع الأثينيين إلى التأمل والمقارنة والتحليل، مما أدى إلى أن قويت الديمقراطية في أثينا وفي العديد من المدن اليونانية الأخرى ، فنشأت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليبها، هنا برز السفسطائيون يستغلون مهاراتهم في الجدل القضائي والسياسي، ينتقلون من مدينة إلى أخرى يعلمون الشباب الأغنياء الجدل والخطابة مقابل الأموال ، وكانوا أول من علم مقابل المال من الفلاسفة ، فلقد أثار السفسطائيون الأسئلة حول كل شيء بما في ذلك المبادئ الدينية وأصول الأخلاق، ولإثبات شكهم كانوا يأتون الحجة على صحة الشيء ونقيضه على السواء[1].

لقد كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تزعزعت الثقة لدى الناس بمفهوم الدولة الإلهية، وبالتالي بالقوة الغيبية التي يلوح بها بعض الأذكياء لإخضاع الأغلبية لهم. ويرى السفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ما هو إلا حيلة اصطنعها المشرعون والسياسيون لكي يلجموا العامة ويبذروا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون والتي تخفى على التشريعات الوضعية ومن ثم لم يعُد للقانون قدسية دينية، وإنما أصبح مجرد صيغ اتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم.

---

[1] المحرران : محمد محمود ربيع ، إسماعيل صبري مقلد، "**موسوعة العلوم السياسية**"، الجزء الأول، ص ص 394 – 395.

فلقد ناقش السفسطائيون – لأول مرة في تـــاريخ الفكـــر – مـــسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل : الجدل السياسي ، العدالة والتقوى ، السلطة الدينية والدنيوية ، الانتخابات السياسية .... إلخ ، ولكنهم ناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية ترجح منفعتهم الشخصية . بغض النظر عـــن الحقيقة ، لذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً للظروف والوقت وتحقيقاً لمصلحتهم ومنفعتهم ، فبلبلـــوا الفكـــر وألبسوه ثوب الغموض والاضطراب، الأمر الذي جعل سقراط يثور علـــيهم ثورته الكبرى .

وأخذ السفسطائيون يسرفون في أحكامهم السياسية، مما مهد الـــسبيل للطغيان والبطش والعنف دون وازع من دين أو ضمير أو حقيقة[1]، وهـــذا أصبح واقعنا اليوم.

فكانت تعاليم السفسطائيين تستهدف سيطرة الفرد على الحياة وتوجيهه إلى امتلاك أزمتها وذلك لمنفعته الشخصية ، إذ أن الغاية عندهم عملية نفعية بحتة[2].

- **أهم رواد هذه المدرسة** :

أ- كليكليس ونظرية الحق للأقوى :

تُعد هذه النظرية أهم إسهام ساهم به السفسطائيون في مجال الفكـــر السياسي والتي كان لها أثرها الفظ على تاريخ الفكر السياسي اللاحق.

---

(1) د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص 37 – 40.

(2) د. محمد أبو ريان، "**تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون**"، الطبعة الخامسة، الجزء الأول [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972] ص 116.

ترى "نظرية الحق للأقوى" أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه، وأن الإنسان الذي يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لابد أن يزدري عدالة البشر التي تواضع عليها الناس، ولابد أن يجهر بما يرى، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزاً على قوته وجبروته، ورهبة الناس وخشيتهم منه وهو يفسح المجال لأهوائه وشهواته، مطلقاً لها العنان فتندفع للبحث عن إشباعها.

كما يرى كليكليس أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد المجتمع، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين ووضعوا قواعد الأخلاق لكي يكبحوا جماح الأقوياء وينتزعون منهم الحق والمنفعة والسلطات، لكن مجريات الطبيعة والتاريخ تناهض هذا الاتجاه الذي يصنعه الضعفاء. فلا يلبث الأقوياء من أن يكتشفوا خداع أغلبية أفراد المجتمع (الضعفاء) فيحطمون القيود ويقيمون من أنفسهم سادة على الجميع وهنا يسود القانون بين البشر وتتحقق نظريته[1].

وترى المؤلفة أن هذا هو ما تقوم به أمريكا اليوم من فرض سيطرتها على العالم بأسره، مادامت هى الأقوى وتملك وسائل قوتها.

ب- كريتاس :

كان مشايعاً لموقف كلكليس في أن القانون ما هو إلا أداة شعبية لترويض الأقوياء، أما الدين فليس إلا اختراعاً لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبارة ولا وجود لها في الواقع ويسمونها بالغيب، ولكنهم استغلوا التلويح بهذه القوة في العقاب على الجريمة، الظاهر منها والمستتر، وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعي الذي شرعه المجتمع لا يحاسب إلا

---

[1] د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، مرجع سابق، ص 39.

على الظاهر من الجرائم، فوضعوا أساس هذا القانون وهو "التسليم بوجود آلهة" ولكن هذا القانون سواء أكان عادلاً أم غير عادل لن يصلح من أمر الناس ولن يجعلهم أخلاقيين[1].

وترى المؤلفة، إن هذا ما نجده الآن، حيث إن العديد من الحكام والقادة في الدول الإسلامية يلجئون إلى رجال الدين لتطويع الدين للسيطرة على إرادة المواطنين وكبح جماحهم. تحت شعار تطبيق الشريعة الإسلامية.

جـ - ثراسيماخوس :

إن القوانين من صنع الضعفاء، ووضعوها للقضاء بها على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء وهي شر، والطبيعة هى خير، والسير على الطبيعة هو الأساس. وذلك لأن النجاح في الحياة هو عينة أكبر درجة من الظلم، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعي. أما العدالة فليست غير البطالة والخضوع. ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هى التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له. والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسين اللذين يحكمان الناس، والقوة هى مصدر كل شيء وبها يمكن أن يبرر كل شيء[2].

يرى أن المدينة بوصفها مدينة هى مجتمع لابد أن يشن حربًا من وقت لآخر، ولأن الحرب لا يمكن أن تنفصل عن إلحاق الضرر بالناس الأبرياء، فإن الاستنكار التام لإلحاق الضرر بالموجودات البشرية يساوي حتى استنكار

---

[1] د. محمد أبو ريان ، " **تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون** " ، الطبعة الخامسة ، الجزء الأول ص 122.

[2] د. عبد الرحمن بدوي، "**ربيع الفكر اليوناني**"، الطبعة الخامسة، [وكالة المطبوعات، الكويت ، 1979] ص 174.

المدينة الأكثر عدلاً . وبغض النظر عن ذلك، يبدو أنه من المناسب تمامًا أن الإنسان الأكثر وحشية وضراوة يدعم أطروحة أكثر وحشية عن العدالة. حيث يرى أن العدالة هي مصلحة الأقوياء. هذا الرأي يُعرف الآن باسم "الوضعية القانونية"، غير أنه ليس أكاديميًا في أصله ؛ فهو الرأي الذي تميل كل المجتمعات السياسية إلى أن تسلك بناء عليه. وإذا كان العادل يتحد مع القانوني، فإن إرادة المشرع تكون هي مصدر العدالة. فالمشرع في كل مدينة هو نظام الحكم – أي الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين يحكمون المدينة: أي الطاغية، الناس عامة، الناس ذوي الامتياز، وهكذا فإن كل نظام حكم يشرع القوانين من منظور رخائه وبقائه ، وباختصار بالنظر إلى المصلحة، وليس إلى أي شيء أخر. وينجم عن هذا أن طاعة القوانين أو العدالة ليست مفيدة بالضرورة للمحكومين، وقد تكون سيئة بالنسبة لهم. ولا توجد العدالة ببساطة بالنسبة للحكام، فهم الذين يشرعون القوانين مع اهتمام مطلق بمصلحتهم الخاصة[1].

تعقيب :

ترى المؤلفة أن السفسطائيون أخذوا يسرفون في أحكامهم السياسية وإلباس الحق ثوب الباطل عن طريق استخدام المغالطات المنطقية و التلاعب بالألفاظ، مما أدى إلى زيادة الطغيان والبطش والعنف دون أي اعتبار لأخلاق أو ضمير، كما أن تعاليمهم لا تستهدف سوى سيطرة الفرد على الحياة و امتلاك أزمتها لتحقيق منفعته الشخصية، أي أن الغاية عندهم عمليه نفعية بحتة.

---

[1] راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا** " ، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، [القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2005]، ص 69.

وعلى هذا ترى الباحثة، أن جميع رواد السفسطائية يرون إن القوة هى الحق، وان العدالة هى مصلحة الأقوى، وأن الحكومات المختلفة(*) سواء أكانت ديمقراطية، أو ارستقراطية، أو اوتوقراطية تسن القوانين وفقاً لمصالحها، وتستخدم هذه القوانين لخدمة مصالحها أن هذه الحكومات تقدم لشعبها ما تسميه بالعدالة وتعاقب كل من يتجاوز حدود هذه العدالة، أو ينتهك حرمتها، وهذه العدالة تظهر واضحة في الحكومة الأوتوقراطية "المستبدة" التي تستولي على السلطة بالغش والخداع والقوة. وترى المؤلفة، أن هذا التلاعب بالألفاظ الذي يقوم السفسطائيون بتعليمه، هو ما يتم في عالمنا اليوم من الدول الكبرى تحت مسمى المصلحة العامة، ولكنها ما هى إلا مسميات تستخدمها الدول الكبرى لتحقيق مآربها الخاصة، والسيطرة على العالم بأسرة، وذلك كله يرجع إلى امتلاكها عناصر قوتها التي تؤهلها لفرض نفوذها، ومن هنا نجد تحقق مبدأ السفسطائيون الحق للأقوى. وهذا هو الميثاق الذي ينسب اليوم إلى الفيلسوف الألماني نيتشه قليلاً أو كثيرا عندما يقول :

(*) أنواع من نظم الحكم :

1- **الملكية أو الأرستقراطية**، أي حكم الفرد الفاضل أو مجموعة من الفضلاء الذي يتجه نحو الخير أو الفضيلة؛ أي حكم المدينة العادلة.

2- **التيموقراطية** Timocracy ، حكم محبي المجد، أو الأشخاص الطموحين، الذي يكون موجهًا نحو السمو أو النصر .

3- **الأوليجاركية** Oligarchy أو حكم الأغنياء الذي تُقدر فيه الثروة تقديرًا عظيمًا.

4- **الديمقراطية** ، حكم الأحرار، الذي تُقدر فيه الحرية تقديرًا عظيمًا.

5- **الطغيان** Tyranny ، حكم الشخص الظالم تمامًا، الذي يسود فيه الظلم المطلق والذي لا يستحي من شيء.

"حقا إني اسخر كثيرا من الضعفاء الذين يفكرون أنفسهم صالحين، لأنهم ليس لديهم مخالب لينبشو بها".

(2) أفلاطون (427 – 347 ق.م):

(نموذجًا للعلاقات التي أساسها العدل والعدالة بين الأفراد)

يرى أفلاطون إن أصل المدينة يكمن في الحاجة البشرية، فكل موجود بشري، عادل أو ظالم، يحتاج إلى أشياء كثيرة، ولهذا السبب يحتاج على الأقل، إلى الموجودات البشرية الأخرى[1].

وفي "محاورة الجمهورية" يرى أفلاطون إن العدالة هي الفن الذي يعطي لكل شخص ما هو خير بالنسبة له، أي أن العدالة تتحد، أو على الأقل لا يمكن أن تنفصل عن الفلسفة. وهنا يؤيد أفلاطون وجهة النظر التي تقول إنه لا يمكن أن تكون هناك عدالة بين الناس إذا لم يحكم الفلاسفة. العدالة هي الشهامة العامة، أي يكرس المرء نفسه تمامًا لمدينته من حيث إنها مجتمع خاص يكون، من حيث هو كذلك، عدو المدن الأخرى. إن العدالة بهذا المعنى هي الوطنية، وتكمن بالفعل في مساعدة المرء لأصدقائه؛ أي مواطنيه، وإلحاق الضرر بأعدائه؛ أي بالأجانب. وإذا فُهمت العدالة على هذا النحو، فإنه لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق في أي مدينة مهما كانت عادلة، لأنه حتى المدينة الأكثر عدلاً هي مدينة (مجتمعًا خاصًا أو مغلقًا). وأن يكون حراس المدينة بطبيعتهم ودودين بشعبهم الخاص وقاسيين أو شرسين بالنسبة للغرباء. كما أن أفلاطون يطالب مواطنو المدينة العادلة بأن

---

[1] ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، **"تاريخ الفلسفة السياسية" الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا** " ، ترجمة : محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، [القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005 ، ص 54.

يجعلوا مشاعر وأفعال الأخوة مقتصرة على إخوانهم المواطنين فقط، وأن لا تمتد إلى جميع الموجودات البشرية على أنهم أصدقائهم. العدالة هى تكريس تام للخير العام، إنه يطالب المرء ألا يمنع أي شيء يخصه عن مدينته، إنه يطالب بشيوعية مطلقة في ذاتها، إذا ما تجردنا من كل الاعتبارات الأخرى[1].

وعلى هذا أسس أفلاطون مدينته الفاضلة على مراحل ثلاث: المدينة المفيدة لصحة الجسم، أو مدينة الأشخاص الشرهين، والمدينة الطاهرة؛ أو مدينة المعسكر المسلح، ومدينة الجمال؛ أو المدينة التي يحكمها الفلاسفة.

المدينة المفيدة لصحة الجسم تشبع الحاجات الأولية؛ أي حاجات الجسم، ويتطلب هذا الإشباع ألا يمارس كل شخص إلا صناعة واحدة. وهذا يعني أن كل شخص يؤدي معظم عمله من أجل الآخرين، ولكن الآخرين يعملون أيضًا من أجله، إن الجميع يتبادلون منتجات بعضهم البعض، بوصفها منتجاتهم الخاصة. أي أنه ستكون هناك ملكية خاصة، فكل شخص يعمل من أجل مصلحته الخاصة عن طريق العمل من أجل مصلحة الآخرين. والسبب في أن كل شخص لا يمارس سوى صناعة واحدة هو أن الناس يختلفون بطبيعتهم بعضهم عن بعض؛ أعني أن الأشخاص المختلفين قد وهُبوا صناعات مختلفة، ولأن كل شخص يمارس تلك الصناعة التي تناسبه بطبيعته، فإن العبء يكون أسهل على كل شخص.

إن المدينة المفيدة لصحة الجسم مدينة سعيدة. فهى لا تعرف الفقر، ولا الإجبار، ولا الحكومة، ولا الحرب، وتأكل الحيوانات. إنها سعيدة على نحو يجعل كل عضو من أعضائها سعيدًا فيها وهى لا تحتاج إلى حكومة؛

---

[1] ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، " **تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا** "، المرجع السابق ، ص 72.

لأن كل شخص يختار بنفسه الصناعة التي تناسبه جيدًا ؛ وليس هناك تنافر بين المواهب الطبيعية والخيارات المختلفة. كما أنه ليس هناك تنافر بين ما هو خير بالنسبة للفرد (أي اختياره للصناعة التي تناسبه جيدًا بالطبيعة) وما هو خير بالنسبة للمدينة، فالطبيعة قد رتبت الأشياء حتى إنه لا وجود لفائض من الحدادين أو نقص للإسكافيين.

إن المدينة المفيدة للجسم سعيدة لأنها عادلة، وهى عادلة لأنها سعيدة؛ العدالة في هذه المدينة سهلة أو ممتعة وتتلخص في أي استعداد للتضحية بالنفس. إنها خيرة بدون أن يهتم أي شخص بعدالتها، إنها عادلة بطبيعتها. ومع ذلك، فهى غير تامة. فمن المستحيل للسبب نفسه أن تكون الفوضى بوجه عام مستحيلة. فالفوضى تكون ممكنة إذا استطاع الناس أن يظلوا بريئين، لكن من ماهية البراءة أنها تُفقد بسهولة؛ فالناس لا يمكن أن يكونوا عادلين إلا عن طريق المعرفة، ولا يستطيع الناس أن يكتسبوا المعرفة بدون مجهود وبدون مقاومة. وعندما نسلم بأن المدينة المفيدة لصحة الإنسان عادلة بمعنى ما، فإنه ينقصها الفضيلة أو السمو. إذ أن هذه العدالة كما تمتلكها ليست فضيلة. إن الفضيلة مستحيلة بدون عناء، ومجهود، أو قمع الشر داخل المرء.

إن المدينة المفيدة لصحة الإنسان هى مدينة يكون الشر فيها ساكنًا هامدًا. والموت لا يُذكر إلا عندما يبدأ الانتقال من المدينة المفيدة لصحة الإنسان إلى المرحلة الثانية. قبل أن تظهر المدينة الطاهرة، أو بالأحرى قبل أن تؤسس، لابد أن تنهار المدينة المفيدة لصحة الإنسان. ويحدث انهيارها عن طريق التحرر من الرغبة في الأشياء غير الضرورية؛ أعني الأشياء غير الضرورية لخير أو لصحة الجسم.

وهنا تنشأ مدينة الترف أو الانهماك ؛ المدينة التي تتصف بالنضال من أجل الكسب اللامحدود للثروة. ويستطيع المرء أن يتوقع أن الأفراد في هذه المدينة لا يمارسون الصناعة الوحيدة التي حددتها الطبيعة لكل شخص ، ولكنهم يمارسون أي صناعة، أو مجموعة من الصناعات تحقق مكسبًا أكبر، أو لا يوجد تناظر بين الخدمة والجزاء، ولذلك لا يوجد رضا، وتوجد صراعات، وبالتالي حاجة إلى حكومة تستعيد العدالة، ولذلك توجد حاجة إلى شيء آخر لا يوجد تمامًا في المدينة المفيدة لصحة الإنسان، و أعني تربية الحكام على الأقل، وبصفة خاصة التربية على العدالة. وهناك بالتأكيد حاجة إلى أرض إضافية، ومن ثم تكون هناك حرب العدوان.

وبناء على المبدأ القائل " لكل شخص صناعة " يطالب سقراط بأن يتكون الجيش من الأشخاص الذين ليس لهم سوى صناعة المحاربين. ويبدو أن صناعة المحاربين أو الحراس تفوق الصناعات الأخرى إلى حد كبير. لأن المحاربين يجب أن يكونوا، من جهة، ذوي شهامة، وحادي الطباع، وقساة، ويكونوا مهذبين من جهة أخرى؛ لأنهم يجب أن يكونوا قساة تجاه الغرباء، ونبلاء بالنسبة لأقرانهم وشركائهم. ويجب أن تكون لديهم محبة منزهة لأقرانهم، وكراهية منزهة بالنسبة للغرباء. ويحتاج الأشخاص الذين يمتلكون هذه الطبائع الخاصة أيضًا إلى تربية خاصة. إنهم يحتاجون من أجل عملهم إلى تدريب على فن الحرب. بيد أن هذه التربية التي اهتم بها سقراط أساسًا. إنهم المحاربون الجيدون بالطبيعة، وهم الأشخاص المسلحون فقط والمدربون على الحروب، إنهم لا محالة مالكون الوحيدون للسلطة السياسية. كما أن عهد البراءة قد مضى، فالشر قائم في المدينة، وبالتالي في المحاربين أيضًا. وبالتالي فإن التربية التي يحتاج إليها المحاربون أكثر من أي شخص آخر هى فضلاً عن ذلك تعلم الفضيلة المدنية. وهذه التربية هى: تعلم

"الموسيقى"، وهو تعليم يكون عن طريق الشعر والموسيقى بصفة خاصة. وليس كل الشعر والموسيقى مناسبًا لأن يجعل الناس مواطنين صالحين بوجه عام، والمحاربين الصالحين أو الحراس بوجه خاص. ولذلك يجب استبعاد الشعر والموسيقى اللذين لا يحققان هذه الغاية السياسية – الأخلاقية من المدينة. أي أن الشعر المطالب وجوده في المدينة الفاضلة لابد أن يكون شعرًا حقيقيًا. ويجب التخلي الكامل عن الملكية الخاصة، فكل شخص قد يدخل مسكن الآخر كما يريد. ولا يأخذ الحراس نقودًا من أي نوع بوصفها مكافأة على خدمتهم للصناع المناسبين.[1] فحاكم المدينة الفاضلة والقطاع المسلح ينعشهم حب الجميل، حب كل شيء بارع الجمال ويستحق الثناء. فالإنسان في المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون سعيدًا إلا من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة سعيدة؛ والتكريس الكامل للمدينة السعيدة هو العدالة.

- **السؤال هنا: ما هو التغيير العملي الذي يكون الشرط الضروري والكافي في المدن الواقعية لتحولها إلى مدن فاضلة ؟**

وإجابته هى: "اتفاق" السلطة السياسية والفلسفية "، أي أنه يجب أن يحكم الفلاسفة كملوك، أو يتفلسف الملوك بصورة حقيقية وكافية. فالفلسفة هنا ليس غاية الإنسان التي يعيش من أجلها، ولكن هى وسيلة لمعرفة المدينة العادلة. وأن المدن الحاضرة، أي المدن التي لا يحكمها فلاسفة تشبه جمعيات من المجانين تفسد معظم أولئك الذين يكونون مناسبين لأن يصبحوا فلاسفة، ويعرض عنها بنفور واشمئزاز أولئك الذين نجحوا أن يصبحوا فلاسفة.

---

[1] راجع : ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، " **تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا** " ، ترجمة : محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام، ، ص ص 54-93.

ولا يمكن أن يحدث الانسجام بين الفلاسفة والمدن إلا أذا حدث تغيير جذري فيهما؛ وهو تغيير يبدو أنه يحدث بالطبيعة. إن التغيير يكمن في : أن تكف المدن عن عدم الرغبة في أن يحكمها فلاسفة، ويكف الفلاسفة في عدم الرغبة في أن يحكمون المدن. والواقع أن تحقيق اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية أمر يصعب جدًا تحقيقه وغير محتمل لكنه ليس مستحيلاً، ولكنه يحتاج إلى فن الإقناع[1].

(3) أرسطو "Aristotle" (384 – 322 ق.م):

(نموذجًا للعلاقات التي تقوم على أساس الاستبداد والطغيان)

لقد اشتغل أرسطو بالسياسة طيلة حياته واضحًا أو مستترًا ، وكان آخر مؤلفاته في (السياسة) ولم يكمله، وكانت له أحلامه التي كان مضطرًا إلى سترها أو استعمال سواه لتحقيقها[2]. كان له هو أيضًا حلمه الخاص به في مجتمع يقوم على أسس فكرية من وضعه هو.

يرى أرسطو أن لا قيمة للسلطة إلا بغايتها[3]. فكانت له العديد من الأفكار تدعو إلى زيادة الطغيان ، وتدعو الطاغية إلى المزيد من العنف والقسوة كي يستطيع فرض سيطرته على جموع المواطنين سواء أكانوا الطائعين له أم غير الطائعين، بحيث تكون له السلطة المطلقة.

---

[1] المرجع السابق ، ص ص 94-100.

[2] د. علي فهمي خشيم، "**الفلسفة والسلطة**" ومقالات أخرى، الطبعة الأولى، [ليبيا، الدار الجماهيرية ، 1999] ص ص 21 – 23.

[3] د. دولة خضر خنافر، "**في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية – بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية** " الطبعة الأولى ، [دار المنتخب العربي ، بيروت – لبنان، 1995] ص ص 105 – 106.

إن أرسطو يتفق مع أفلاطون على القول إن الطغيان ينبثق من الصراع بين الأغنياء والفقراء في ظل الديمقراطية ، لكنه يؤكد خلافاً لأفلاطون، أن الطغيان لا يكون دهماويًا (ديماغوجياً) دوماً . ويذكر مثال الملوك الذين يبتعدون عن عادات أجدادهم ليمارسوا على مواطنيهم سلطة مطلقة، لا مسئولة وهذه الملكية تتحول بالضرورة إلى طغيان. ناهيك بأن الطغيان يمكنه أن ينشأ من السلطان الأعلى لرجل واحد يكدس كل المناصب ويحصرها في أوليفارشيه . كما أن الديمقراطية في صورتها القصوى ، أي عندما تتقلد الكثرة محل مقاليد السلطة وتمارسها فيما يتعدى القوانين ، تشكل هى أيضاً طغياناً حقيقياُ [1].

إن الطغيان عند أرسطو هو الحرب على الأثرياء والوجهاء ، لأنهم يتآمرون على الطاغية ويسعون للإطاحة بنظامه . لذا يباشر الطاغية في تصفيتهم لكي يتجنب خطرهم. [2]

يقول أرسطو: " على الطاغية في المقام الأول الحفاظ على قوته بقطع رأس كل من يكون أرفع منه، وتصفية كل الرجال الجديرين بأن يصبحوا قادة، وحظر كل اجتماع، (وعدم) اتصال الناس ببعضهم، لأن العلاقات البشرية تزيد الثقة المتبادلة". وأن الطاغية عندما يلغى كل معارضة بالإجبار والعنف، يتمكن من توليد الخشية والمخافة لدى المواطنين، وهذا ما يساعد على حفظ سلطانه إلى أبعد مدى ممكن.[3]

---

(1) R. Weil : " **Politique d' Aristot** ", A. colin, 1966. P. 129 Ib 30 – 1292 a 38.

الترجمة كما جاءت في كتاب : د. دولة خضر خنافر ، المرجع السابق ، ص 107.

(2) Politique 1311 a 15 – 20.

(3) Ibid : 1312 b 5.

يرى أرسطو إن العنف أساس الطغيان ، وذلك للحفاظ علـــى علاقـــة الهيمنة – العبودية التي تربط الحاكم والمحكومين ، فيقوم الطاغية بشن حرباً متواصلة على الشرفاء وأهل القيم لأنهم يرفضون الانـــصياع إلـــى نظامـــه التعسفي، والتعاون معه، كما يرفضون التنديد ببعضهم والتنديد بالآخرين[1].

يلزم إذن للحفاظ على الطغيان أن يقتل الطاغية أقوى الناس وأثراهم، لأن أناساً كهؤلاء يمكنهم التمرد على الطاغية بما لديهم من قوة وسلطان. كما يلزم أيضاً القضاء على العقول الكبيرة والعلماء ، لأنهم يقدرون على إيجـــاد وسائل في العلم تقوض الطغيان ، وأن الخطر الحقيقي على سلطان الطاغية يأتيه من أصدقائه وعشيرته الأقربين ، لذلك لا يشعر الطاغية أنه في مـــأمن إلا مع الغرباء وهذا ما يفسر أسباب اختيار حرسه من الأجانب والغرباء[2].

"إن أرسطو لا يدين الطغيان، بل يدين الوصفات العقيمـــة والقديمـــة لتقويم الطغيان باسم وصفات أنجح، وإن كانت منافية تماماً للأخلاق".[3]

نستخلص مما سبق، إن جوهر الطغيان هو الحكم بلا قوانين، وحتى إذا كانت هناك قوانين فإنها تكون مفروضة، وغير مقبولة. نضيف على ذلك أن الطاغية يحكم في سبيل مصلحته الشخصية، وليس لأجل المصلحة العامة، مما يجعل هذا النظام مفتقراً إلى عاملين: أخلاقي وقـــانوني وهمـــا اللـــذان يشكلان قاعدة كل حكم جديد بهذا الاسم. ويـــرى أرســـطو أن كـــل ســـلطة

---

(1) Politique 1314 a 20

نقلاً مع حسن تصرف للترجمة كما جاءت في كتاب : د. دولة خضر خنافـــر، المرجع السابق، ص ص 113 – 114.

(2) د. دولة خضر خنافر، المرجع السابق ، ص ص 111 – 113 .

(3) G. Mounin, " **Machiavel** ", Seuil, 1958, P. 137.

الترجمة كما جاءت في كتاب : د. دولة خضر خنافر ، المرجع السابق ، ص 119 .

شخصية تكون طغائية وتعسفية فالطغيان ليس صورة حكم وحسب ، يتقلد فيه شخص واحد كل مقاليد السلطة عشوائياً بل يمكنه أن يكون أيضاً حصيلة قوانين ظالمة تصيب الفرد والمدينة معاً[1].

يرى أرسطو أن كل المذاهب السياسية أياً كان اختلافها تعترف بحقوق الأفراد في المساواة، إلا أنه لدى التطبيق نجدها تحيد عن هذه المساواة.

ويرى أرسطو إن الثورة تقوم على طرق متعددة : تارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته، سواء كان هذا المبدأ ديمقراطياً أو أرستقراطياً أو أوليجاركياً، وتحاول الثورة استبدال نظام محل آخر أي إحلال مبدأ محل آخر، وبالطبع يؤدي هذا التغيير في الدستور ذاته، وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور، فمن يقم بالثورة حينئذ يطمح في أن يحكم بواسطة القضاء، وإحلال أنفسهم في الحكم محلهم، ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدي إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ وإضعافه، ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب أو كإصدار قانون أو إلغاء تشريع، ويعود أرسطو ويقول إن اللامساواة هى السبب الحقيقي والأول للثورات.

- **حيث يرى أرسطو أن هناك أسباباً نفسية تكون سبباً في الثورات، فالمرء إذا كان في مركز متواضع فإنه يثور لكي يسيطر ويسود وبلوغ الثروة والشرف، حيث حدد أرسطو أسباب تجعل الإنسان يثور منها:**

[1] د. دولة خضر خنافر، "**في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية**"، ص ص 122 - 123 .

- الإهانة والمنفعة علتان تجعلان المرء يثور ، وهو ما يصدر من رجال الحكم والقادة السياسيين في الدولة ، وذلك سبب الامتيازات الظالمة الخاصة بهم.

- عندما يجد الشخص نفسه محروماً من كل امتياز ، ويرى أن الأغيار يتمتعون بهذه الامتيازات.

- التفوق هو أيضاً مصدر للفتنة الأهلية، حينما يعلو النفوذ الشامل لفرد أو لمجموعة أفراد في الدولة أو في الحكومة نفسها.

- الخوف، يكون سبباً للفتنة ، حينما يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما ييأس المواطنون، أو أنهم سوف تحل بهم قارعة فيثورون قبل أن تلحق بهم .

- الاحتقار، يولد فتناً وأعمال ثورية .

- النمو غير متناسب لبعض الطبقات في المدينة بسبب أيضاً الانقلابات السياسية والشأن فيه، كما في الجسم الإنساني يجب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الإنسان في مجموعه ، وإلا كان على خطر الهلاك إذا نمت الرجل فصارت أذرع وبقية الجسم أربعة أشياء فقط .

➢ **الحل الذي يقدمه أرسطو لعدم قيام الثورات :**

- الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه وتدعيمه وتقويته باستمرار.

- التصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين.

- تحري مدى زمني معين للوظائف الرئاسية.

- القضاء على المشاحنات والخصومات أولاً بأول.

- حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطي دائم منها للدولة.
- القضاء على نوازع الترفع والتعالي على المواطنين.
- حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصاً الأكفاء منهم.
- رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء.
- أن يتحرى الفضيلة والعدالة وعدم التفريط والاعتدال.
- مطابقة التربية لمبدأ الدستور[1].

تعقيب

ترى المؤلفة أن الفكر الأرسطي به عيوب كما أنه به العديد من المميزات، فمن أهم عيوب هذا الفكر " أنه يطالب بالمزيد من العنف والطغيان والحرب والتصفيات الجسدية لكبح جماح المواطنين حتى لا يطيحون بالطاغية، ذلك حفاظًا على علاقتا الهيمنة والعبودية القائمتان بين الحاكم والمحكومين. وهذا يعد بلاجدال نموذجًا للإرهاب الفردي.

ما يميز أرسطو أنه يرى أن نقطة البداية الملائمة للفلسفة السياسية في لغة الناس العاديين وآرائهم. إنه لم ينتقل عن طريق الاستنباط من مبادئ الطبيعة البشرية الثابتة ، ولم يحاول أن يؤسس مفردات فنية صارمة من الناحية المنطقية تبتعد عن الحياة السياسية الفعلية. ويرجع ذلك إلى إصرار

---

[1] راجع بهذا الخصوص :

- د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص 75 – 80.
- د. محمد علي أبو ريان ، " **تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة** " الجزء الثاني ، الطبعة الثالثة [دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1972] ص ص 225 – 235.

أرسطو على أنه يجب ألا نبحث عن الدقة نفسها في الميدان العملي أو السياسي كما نبحث عنها في العلوم النظرية. فالأشياء البشرية متغيرة أصلاً[1]. ويرى أيضًا أن الأخلاق تكون جزءًا متكاملاً من العلم السياسي بمعناه الواسع[2].

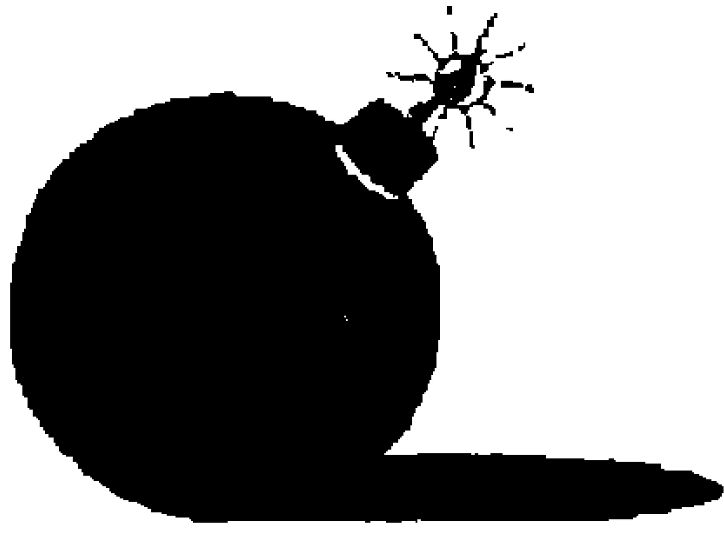
ولا ننسى أن أهم مميزات الفكر الأرسطي "الحل الذي قدمه لعدم قيام الثورات، ولكن يؤخذ عليه تحديد مدى زمني معين للوظائف الرئاسية، وهذا يجعل كل منهم مشغول بجمع أكبر قدر ممكن من الثروة دون الاهتمام بشئون المواطنين أو الدولة.

على أية حال فإن الفكر الأرسطي فكر لا يستهان به، فهو فكر له وضعه وأثره فيما تلاه من مفكرين، فهو يعد البذرة التي نادت بزيادة الطغيان والاستبداد لكبح جماح المواطنين والسيطرة عليهم لتحقيق الأمن، ولكنه قال في النهاية أن الطغيان هو النظام الأسوأ من بين الدساتير كلها.

---

[1] ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا**، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص 185 .

[2] المرجع السابق ، ص187 .



الفصل الثاني

العلاقات الدولية في الرومان

تمهيـد

☒ الفلسفة الرواقية وأهم روادها.

نموذجًا للعلاقات الدولية التي تقوم على أساس سيادة القانون.

(1) شيشرون أهم رواد الفلسفة الرواقية.

أكد على وجود مدينة عالمية على مستوى الإنسانية يحكمها قانون طبيعي"Just Gentium" هذا القانون يمثل دستورًا موحدًا للعالم لا يتغير ولا يتبدل.

(2) ماركوس أوريليوس.

نموذجًا للعلاقات التي تقوم على أساسًا أخلاقيًا.

التعقيب.

لا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة وسياسية بقدر ما ترجع إلى ما حققته من انتصارات ونظم سياسية وإلي ما أسسته من نظام قانوني أثر في تطور الفكر السياسي على المدى الطويل . ولقد جاءت الأفكار والمبادئ والنظريات السياسية، معبرة عن الظروف والملابسات التي واكبت الحضارة الرومانية السياسية، فلقد كانت روما في بداية أمرها دولة مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكي تتركز السلطة فيه في يد فئة قليلة من الأسر الارستقراطية . وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات في طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومانيين التي لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية. وحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل، واستتبت أوضاعها، وازدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجي، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزي. ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني واتسع نطاق الاحتكاك الخارجي للإمبراطورية الرومانية ، فاضطرت إلى التعامل مع كثير من الشعوب والأجانب المقيمين فيها ، وكان من الضروري تشييد مبادئ وأحكام تحدد علاقات المواطنين بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما[1].

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانوني بصورة عملية دقيقة لكي يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف ، فظهر ما يعرف " بقانون الشعوب " الذي استقى قواعده من المبادئ العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتمثلة في المجتمعات الأجنبية. ولقد شكلت هذه المبادئ أساس

---

[1] د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص85.

القانون العام الذي يطبق على جميع الشعوب، وعلي علاقات الشعب الروماني مع غيره من الشعوب[1]. حيث اعتبر الرومان أن ما ينطبق عليهم لا ينطبق على الآخرين. وهذا هو أساس الـ **"Just Gentian"** "قانون الشعوب" الذي نظم العلاقات بين الرومان والآخرين في ميدان الاستفادة من الثروات الطبيعية وفيما يتعلق بحقوق الملكية. والآخرون هم إما سكان الأقاليم الذين كانوا مرتبطين بروما بـ" معاهدات صادقة " ويمكن احترامهم، وإما سكان الأقاليم الأخرى الذين لا يتمتعون بمثل هذه الحماية، وبالتالي فإنه يحق للرومان الاستيلاء على ممتلكاتهم بل واستبعادهم. وكذلك الأمر بالنسبة " للقانون المدني " الذي وضعه الرومان **Fetiales "Just"** " والذي يميز بين حرب عادلة وحرب غير عادلة ولكن وقف القواعد الرومانية التي يرجع أمر تفسيرها والبت فيها إلى الكهنة الرومان[2].

فالرومان كانوا يعتبرون الجبهة الداخلية يمكن أن تشكل خطرًا على الأمن القومي، شأنها في ذلك شأن الجبهة الخارجية التي قد يأتي منها الحرب أو الغزو، وأن التهديد الذي يقع على الدولة من الداخل هو نوع من الحرب ينظر إليه إله الحرب، كونه مصدرًا لخطر مماثل للخطر الخارجي، وقد كان الرومان في معاقبتهم عدو الداخل، يستندون بنوع من المحاكمة المشوبة بالمنطق الصوري إلى مفهوم "الحرب العادلة" فيقولون بما أن الشعب الروماني لا يخوض إلا غمار الحرب العادلة فإنه حين يضرب عدو الداخل، يضربه دائمًا بصورة عادلة ، لأن عدو الداخل وعدو الخارج يكونان جزءًا من زمرة واحدة ، هى العدو الذي يجب القضاء عليه.

---

(1) المرجع السابق ، ص ص86.

(2) د.ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص47.

فإن الإله "جانوس" كان يمثل الحرب في نظر الرومان، "ولجـانوس" وجهان : وجه ينظر إلى حدود الدولة متحديًا العدو الخارجي " **Perduellis** " ووجه ينظر إلى الداخل متحديًا العـدو المـواطن " **Hostis** " حيـث يعـده الرومان المجرم السياسي.

ويغالي "شيشرون" في وصفه لهذا المجرم فيرفض أن ينعته "بالعدو" لأن هذه الصفة في رأيه غير كافية، فقد كـان يـصفه بأنـه قاتـل أبويـه "**Parricid**" ويفهم من تعبير قاتل أبويه ، أن أعمال العنف التي تتمثل فـي القتل أو الجرح التي توجه إلى المجتمع من الداخل ، هـي التـي يقـصدها شيشرون من هذا التعبير، باعتبار أن الحاكم أو المجتمع أو كليهما يمـثلان دور الأب للفرد.

كما حل في " روما الجمهورية " مفهوم " عدو الداخل " ، وهو مفهوم جديد " **Criminal Majestatis** " انتقل إلى تشريع القرون الوسطى ، تحت اسم " جريمة الجلالة " التي كانت تشمل عند الرومان كل اعتداء على سلامة الدولة الداخلية والخارجية . وأول قانون وضع لهذا هو قـانون " **apuleia** " عام 103 ق.م الذي وضع لمعاقبة كل فعل ضد الـشعب الرومـاني وضـد سلامة الجمهورية[1].

➢ **الفلسفة الرواقية وأهم روادها :**

باعتبارها أهم النماذج الممثلة للفكر السياسي والعلاقات السائد فى العصر الروماني .

(نموذجًا للعلاقات الدولية التي تقوم على أساس سيادة القانون)

---

[1] راجع : د. أحمد جلال عز الدين ، " **الإرهاب والعنف السياسي** " ، [القاهرة ، كتاب الحرية ، العدد 10 مارس 1986] ، ص ص 86 – 87 .

لقد كان للفلسفة الرواقية(*) أعظم تأثير في صياغة وتوجيه القانون الروماني، وذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد، واعتبرته عنصرًا إنسانيًا متميزًا يعيش في مجتمع إنساني شامل، ينعم فيه الأفراد جميعًا بطبيعة مشتركة فظهرت فكرة العالمية **Universality**، وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك جزءاً من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكوني الذي يسيطر على الطبيعة وينظمها، وما يرتب على هذه الفكرة من تمكين البشر – لاشتراكهم في هذا العقل الكوني – من أن يعيشوا معاً في مجتمع عالمي واحد[1].

عرّف الرواقيون وجود الإنسان بأنه وجود غائيّ اجتماعي، حيث يقول **Epictetus** : " **to be is to be For** ".من أجل الكلّ (المجتمع الإنساني) عليك أن تتحمّل المرض أحياناً وتغترب وتخاطر أحياناً أخرى وتفتقر وتموت قبل الأوان إذا اقتضى الأمر"[2].

إن الفلاسفة الذين ينتمون إلى مذهب الرواقيين " **Stoic** "، ينظرون إلى الإنسان باعتبار أنه كائن حي يتطاحن باستمرار وفي جوانحه غرائز الشر وهى ضد ما هو عدل ومعقول . ويقولون إن طبيعته الحقيقية تتضح في تغلب العدالة والتعقل على غرائز الشر، وإن السلام الذي يجب أن يضيفه العقل والاتزان على الروح البشرية في نظرهم شيء طبيعي، وذلك لأن الطبيعة تبرز في النهاية أنبل وأشرف ما في المرء، وحتى خرجت من

(*) **الرواقية:** مذهب فلسفي ازدهر حوالي القرن الرابع قبل الميلاد واستمر حتى القرن الرابع الميلادي. بدأت في اليونان ثم امتد إلى روما. وهى مدرسة فلسفية عقلية تعني الحكمة.

(1) د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص86.

(2) Epictetus, **Discourses**, Trans. By George Long, Appleton Co., New York, 1900, BK. II, ch. 5, p. 106.

مكمنها صفاته ورجحت كفتها على قوى الشر عاش في سلام مع سائر الناس.

ونظر البعض الآخر من الفلاسفة إلى الإنسان من خلال منظار الظلم، فبحثوا في تاريخه على مر العصور، فرأوا حيوانًا عنيفًا، ولكنهم رأوا كذلك إنسان برئ ساذج إبان عصر فطرته الأولى، وأعلوا أن يستطرد هذه السذاجة والبراءة والوداعة بفضل الدين والفلسفة، وهما كفيلان بترويض حواسه وغرائزه العنيفة وتحويله من طريق السوء إلى الطريق القويم وتوجيهه نحو الصراط المستقيم، وهو حياة السلام الدائم. وهكذا يتحطم في نظرهم الشر شيئًا فشيئًا وتحل محله طباع وصفات سامية أساسها الإخاء والسلام بين البشر[1].

وطبقاً لهذه التصورات كان الإنسان منتميًا في الواقع إلى دولتين، كما كان خاضعا بالتالي إلى قانونين ، الأول القانون المحلي، والثاني القانون الكوني العام أو قانون الطبيعة، والقانون الثاني يختلف عن القانون الأول في أنه يتضمن مبادئ ثابتة دائمة تصلح في كل زمان ومكان، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعي قانونًا عالميًا يسمو على غيره من القوانين[2].

---

(1) د.أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، [القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1957] ص ص114-115.

(2) د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص87.

(1) شيشرون(*) أهم رواد الفلسفة الرواقية :

أكد على وجود مدينة عالمية على مستوى الإنسانية يحكمها قانون طبيعي[1] "Just Gentium" هذا القانون يمثل دستورًا موحدًا للعالم لا يتغير ولا يتبدل.

آمن شيشرون بالمساواة بين الناس بالاستناد إلى (قانون الطبيعة) وأن الناس يتماثلون في النوع ويتميزون بتمتعهم بنعمة العقل والذي يرفعهم عن بقية الحيوانات.

وقد قلل شيشرون من أهمية عوامل الوراثة والغنى والأوضاع الاجتماعية في تقييم الأفراد. فالمجتمع عند شيشرون لا يتكون من جماعات

(*) يعتبر **شيشرون** أب الفلسفة السياسية في روما والكاتب السياسي الأول فيها ، ولد شيشرون سنة 106 ق.م. وعاش حتى سنة 43 ق.م. وقد تميزت تلك الفترة بالصراع الدائر بين طبقة الأغنياء والنبلاء (ممثلة في مجلس الشيوخ) من جهة وبين طبقة عامة الشعب (ممثلة بالجمعيات العامة)وتطور هذا الصراع فيما بعد ليصبح صراع بين النظام الجمهوري والنظام الأرستقراطي بقيادة (يوليوس قيصر). درس شيشرون القانون في روما والفلسفة في اليونان وتولى عدة مناصب في الدولة وقد نهج شيشرون نهج أفلاطون في كتاباته واستعمل أسماء كتب أفلاطون لكتبه ولجأ في كثير من الحالات إلى طريقة الحوار فيعرض أفكاره. روما هي المدينة التي تحركها النزعة العالمية وطموحات العظمة والنفوذ، فقد كتب شيشرون كتابين مستوحين من أفلاطون في الجمهورية وفي القوانين كما ترك لنا بحثا في الواجبات، يكمن دوره أساسا في جعل بعض الأفكار اليونانية تتلاءم مع نمط التفكير الروماني كما يرى الكثيرون أن عبر شيشرون تم نقل النزعة الإنسانية الأخلاقية والسياسة إلى أوروبا الغربية .

(1) د.ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص48.

بشرية تجتمع على أى نحو كان ، وإنما تجتمع هذه لتحقيق العدالة، والوصول إلى الخير الكلي والعام . ولعل السبب الذي يحث هؤلاء على التجمع هى تلك الروح الاجتماعية الموجودة فيهم بالطبع ، فالإنسان ليس مخلوقاً منعــزلاً أو غير اجتماعي، ولكن وجدت في الإنسان بذور طبيعية للاجتماع مع الآخرين، واستعداد دائم للتعارف والتآزر مع أخيه الإنسان.

ويرى شيشرون أن هذه التجمعات قد نتج عنها – بواسطة الاتفاق أو التعاقد – ما يسميه الآن بالدولة، وأن هذه الدولة لكي تنظم لابد أن يكون لها مكان محدد، وأن تدعم بقوى عمل متعاونة، وأن يخــصص فيهــا أمــاكن للاجتماعات العامة والرئاسية، وأن يقودها ويتولى الحكم فيها حاكم أو هيئــة حاكمة أو ممثلين عن الشعب كله. وحينما يكون الحكم في يد رجل واحد، فإن هذا الحاكم نسميه ملكًا، وتكون الدولة حينئذ ذات نظام ملكي، وحينما تتــولى الحكم نخبة مختارة من الناس فإن الدولة حينئذ تكون ذات نظام ديمقراطي.

ويري شيشرون أن أي نظام من النظم السابقة، محتمل الوجود، وهو وجد ويوجد الآن، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن أى شكل منها لا يحمل فــي ذاته أي معني من معاني الكمال، كما أنه لا يمكن أن ينتج عن أي نظام منها أي استقرار وأي ثبات، كما يندر تحقيق الفضيلة والعدالة في أي منها علــى حدة. لذلك يرى شيشرون ضرورة قيام ذلك النوع المختلط الذي يجمع بــين مميزات الملكية والارستقراطية والديمقراطية معاً، وما يرتبط بهذا من إقامة دستور مختلط بتوافق مع تلك الحكومة المختلطة.[1]

يرى شيشرون أن الدولة إذا أرادت البقاء باستمرار فيجب عليها بــل يلزمها الاعتراف بالحقوق التي تربط مواطنيها بعضهم ببعض وبينهم وبــين

---

[1] د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص104-105.

هذه الدولة، والدولة بذلك هى جماعة معنوية من الأشخاص يملكون الدولة ويسميه مصلحة الناس المشتركة، وهذا التعريف يعادل في معناه التعريف الإنجليزي القديم لكلمة كومنولث، فالدولة إذا لم تكن قوامها الروابط المعنوية التي تجمع بين الناس بعضهم ببعض فلم تكن إلا كما قال أوغسطين عصابة مسلحة من قطاع الطرق تسلب الناس أموالهم على أكبر نطاق ممكن، وإذا خرجت الدولة على قواعد الأخلاق فتكون بذلك مستبدة وتحكم رعاياها بالقوة، فتفقد بذلك طابعها الحقيقي كدولة.

ويترتب على ذلك نتائج ثلاث هى :

- أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين، ما دامت أنها بقوانينها ملك للناس أجمعين، فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها في البقاء.
- استخدام القوة سياسيا أي الاستخدام السليم القانوني هو في الحقيقة استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام الذي يمارس استخدامها إنما يعتمد في ذلك على ما لديه من السلطة بحكم وظيفته المسندة في ذلك القانون لأنه من طبيعة هذا القانون.
- الدولة تخضع دائما لقانون الله أو القانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي، ذلك القانون الأعلى الذي يسمو ويعلو على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية.[1]

إن أعظم ما أسهم به شيشرون في الفكر السياسي هو شرحه وتحليله لنظرية الرواقيين في القانون الطبيعي وعنه انتقلت هذه الأفكار إلى الغرب

[1] د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص102-103.

التي كانت مرجعه الأساسي حتى القرن التاسع عشر ميلادي . وقد انتقلت منه أول الأمر إلى رجال القانون الروماني ثم إلى أباء الكنيسة فكان شرحه هذا يستشهد به خلال القرون الوسطى دائما . يقول شيشرون يوجد قانون طبيعي عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية و الاجتماعية للبشر وهذا البشر هو أدنى ما يكون إلى الله، هذه نظرته لفكرة دستور دولة العالم، أي دستور واحد صالح لكل زمان ومكان لا يتغير ولا يتبدل، وهو ملزم لجميع الناس والأمم، وأي تشريع مخالف لأحكام الدستور هذا لا يستحق أن يسمى قانونا، لأنه من غير الممكن جعل الصواب خطأ، ويرى شيشرون كذلك أن القانون الطبيعي لا يجوز تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق أحكامه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل حتى المؤسسات السياسية مثل مجلس الشيوخ والنواب والشعب يحملون على التنحي عن واجبنا في إطاعة هذا القانون الذي هو من عند الله الحاكم والسيد المشروع لهذا القانون وراعيه وبالتالي فالناس سواسية في ضوء هذا القانون وحتى إذا سلمنا بأن الناس ليسوا سواء في المعرفة والعلم لا يطلب من الدولة أن تسوي بين الناس في الملكية، ومع ذلك فهي مطالبة بالتسوية بينهم في الملكات والملكات العقلية وفي مقومات شخصياتهم النفسية، ويرى من جهة أخرى أن الناس جميعا مهما كان جنسهم لهم نفس القدرة على اكتساب الخبرات التي يكتسبها غيرهم وأنهم جميعا متساوون في القدرة على التمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ[1].

يقول شيشرون : ينزع الناس إلى الحصول على الفضيلة، ولكن الحصول عليها لا يكفى، إذ يجب استخدامها وتطبيقها على الواقع العملي،

---

[1] د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص106-107.

ومن ثم فان وجود الفضيلة يعتمد كلية على تطبيقها واستخدامها. وإن أعظم استخدام لها إنما يكون هو حر ذلك الاستخدام الكلي الذي تقوم به الحكومة، فتطبيق حكومة الدولة للفضيلة هى أنبل وأفضل وأعمق تطبيق، وينتج عنه أكثر الخيرات.

وليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر، فالعقل واحد، والقانون واحد، والفضيلة واحدة، والعدالة واحدة ما دامت تستند إلى قانون واحد، كذلك فالطبيعة واحدة، والإله واحد . نحن هنا أمام تجمع عقول وأمام قوانين كلية عامة وطبيعة ذات سمات إلهية، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تثبت مدى تأثر شيشرون بالفكر الرواقي[1].

(2) ماركوس أوريليوس[*] أحد الفلاسفة الرواقيين:

(نموذجًا للعلاقات التي تقوم على أساسًا أخلاقيًا)

ركز على فكرة السياسة العالمية، ونادى بفكرة الشرعية، وأعتقد في وحدة العالم وكليته ومعقوليته. وهو يرى أن الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم الإمبراطور هى :

- ينبغي أن تتوافر في الحاكم أخلاقيات رفيعة وأن يكبح جماح نفسه وأن يسيطر على شهواته ونزواته وأن تتمثل فيه رباطة الجأش وضبط النفس (وهذه أفكار رواقية).

---

[1] المرجع السابق ، ص 108.

[*] ولد ماركوس أوريليوس Marcous Aurelius في روما عام 120م ، وفي عام 138 ميلادية أمر الإمبراطور أدريان الإمبراطور انطونيوس بأن يتخذ من ماركوس أوريليوس ولي عهد له، فتبناه هذا الأخير واحتضنه. وحينما توفي انطونيوس عام 161 ميلادية خلفه ماركوس وصار إمبراطور على البلاد الرومانية محققا أمنية أفلاطون بأن يحكم الناس أحكم الناس وهم طبقة الفلاسفة.

- وينبغي أن يكون إنسانا وأن يعامل الآخرين كإنسانيين، كمـــا ينبغـــي أن يكون متواضعاً حليماً.
- ألا يتجاوز في أفعاله أو في أقواله وأن يؤدي شئون الحكـــم بنفـــسه وألا يتسمع الأخبار من الدساسين والوشاة.
- أن ينكب على العلم والتحصيل وأن يتخذ من الأساتذة الأجلاء مرشدين له وموجهين.
- أن يتمرس بالحكمة، وأن يتأمل الكون وأن يتفلسف في الاتجاه والفكر.
- أن يداوم على التقدم، وأن يواصل التحسن، عالما بأن التوقف في الفكـــر وفي الفعل هو موات له.
- أن يكون متجدد الإدارة، مؤمنا بالحرية ممارسا لها.
- أن يقود الإمبراطورية، كما يقود الأب أسرته، وأن يمنح رعايـــاه، حبـــا وعطفا أبويا.
- أن تكون عباراته محددة، وكلماته واضحة، وأوامره جلية، لالبس فيهـــا ولا غموض.
- أن يبتعد عن أسلوب الطغاة، وعن تفكيرهم فضلا عن أعمالهم.
- ألا يقول ما لن ينفذه، وإلا يعد بما لا يستطيع تحقيقه، وألا يأمر إلا بمـــا هو مقدور عليه.
- ألا يكترث بنقد الأخرين، وأن يصحح من أخطائه كما تتراءى له وللناس.
- أن يكون محبا للعدالة وللحقيقة وللخير وللمعرفة وللحرية.
- أن يقود الدولة في كل ظروف بحيث لا يترك للضغوط فرصة تنحـــرف به عن تحقيق مهامه بكفاءة.

- أن يكون معتدل المزاج، غير حاد الطبع، لا يحتفظ لنفسه إلا بالقليل من الأسرار، وأن يبتعد عن الاندفاع الأعمــي، وعــن الطــيش الأرعــن، والتسرع الأهوج.

- الإيمان بالآلهة وأنها القوة الأعظم التي يرجع إليها الفــضل فــي كــل الأمور.

➢ **ويري ماركوس أوريليوس فيما يتعلق بالعقل الإنساني ووحدانية العــالم مايلي:**

- أن كل ما يحدث في الطبيعة إنما يعبر عن توافق سلسلة من المعلومــات بسلسلة من العلل، وأن العلة تؤثر في المعلول من أجل غايــة معينــة أو هدف معين.

- وينتج عن هذا أن أي فعل يكون موجها من أجل تحقيق غاية وأهداف.

- تتحد الإنسانية في الجانب العقلي أو النفسي أو الروحي والعالم يتحد في الزمان والمكان.

- وإذا كانت عقولنا متحدة ، فان استدلالاتنا تكون متحدة، كما أن أوامرنــا ونواهينا تكون واحدة وينتج عن هذا أيضًا أن القانون لابــد وأن يكــون واحدا، وأن كلامنا يمثل عضوا متعاونا مع سائر الأعــضاء المكــونين للمجتمع بل للعالم بأسره أو للمجتمع السياسي برمته. وإذا كــان الأمــر كذلك فان العالم بأسره يكون دولة.

- والموت سر من أسرار الطبيعة تماما كالميلاد، تعود فيه أجــسامنا إلــى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها.

- كل خلق لما هو مهئ له محققا غاية معينة هو مستعد بالطبيعة لتحقيقها.

- تؤثر النفس في الجسم وتلعب الإرادة دورا رئيسيا في حياة البشرية.
- يجلب الإنسان تعاسته بنفسه أكثر مما يجلبها الأخرون له.
- إن الطبيعة ذات النفع العالمي تضطر في بعض الأحيان إلى القيام بمثل هذا الفعل.
- عليك أن تضع في اعتبارك دائما أن كل ما يحدث فإنما يحدث من اجل تحقيق العدالة.
- عليك أن تنظر إلى الأفكار دائمة في صلتها بالحقيقة، وأن تبتعد باستمرار عما يمس الحقيقة بالشائبة.
- يجب أن يلتزم الإنسان دائما بالقاعدتين التاليتين:

أ- أن يفعل بحيث يكون متوافقاً مع العقل الذي يشرع ويحكم من أجل خير الإنسانية.

ب- أن يغير الأفكار باستمرار حتى يحقق العدل، والخير العام.

- ما دمنا نتميز بالعقل، فيجب أن نستخدمه، فإذا لم نستخدمه، فأي شيء آخر يمكننا استخدامه؟[1].

التعقيب :

اعتقد الفلاسفة الرواقيون أن لكل الناس إدراكًا داخل أنفسهم، يربط كل واحد بكل الناس الآخرين وبالحق - الإله الذي يتحكم في العالم. أدى هذا الاعتقاد إلى قاعدة نظرية للكون، وهى فكرة أن الناس هم مواطنو العالم، وليسوا مواطني بلد واحد، أو منطقة معينة. قادت هذه النظرة أيضًا إلى

---

[1] د. علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 124- 127.

الإيمان بقانون طبيعي يعلو على القانون المدني ويعطي معياراً تقوَّم به قوانين الإنسان. ورأى الرواقيون أن الناس يحققون أعظم خير لأنفسهم، ويبلغون السعادة بإتباع الحق، وبتحرير أنفسهم من الانفعالات، وبالتركيز فقط على أشياء بوسعهم السيطرة عليها. لقد كان للفلاسفة الرواقيين أكبر الأثر في القانون والأخلاق والنظرية السياسية.

نحن في هذه الأيام نتكلم عن القانون الدولي **International Law** ومؤسسة "الأمم المتحدة" وقبلها مؤسسة "عصبة الأمم". مثل هذه المؤسسات العالمية، إن هي، في نظرنا، إلا تطبيقاً قانونياً للفلسفة الرواقيّة العالمية.

ولتوضيح هذا، نذكر، أن الأخلاق **Morality** اثنان: أخلاق تصدر من داخل الإنسان فمصدرها جوّاني **Internal** حرّ، وأخلاق تحصل عن طريق الإكراه الخارجي **Coercive** أخلاق الحرية هي أخلاق الفلسفة الرواقية وأخلاق الانصياع للقوة الخارجية (قوة القانون ومؤسساته) هي ما نراه ونختبره في حياتنا عندما نطيع قوانين الدولة ومؤسساتها الشرعية المتعدّدة المختلفة ومن ذلك أيضاً المنظمات الدولية وجمعية الأمم المتحدة **.U.N** وعصبة الأمم. إن القانون الدولي يقضي في "جمعية الأمم المتحدة"، على سبيل المثال، أن تعامل الدول بعضها بعضاً بلغة احترام كل منها لسيادة الأخرى وبلغة السلام لا العدوان.

من هنا قولنا بأن المنظمات الدولية المعاصرة التي لها قانون دولي، إن هي إلا تطبيقاً قانونياً **Legal Application** أو صورة قانونية لمبدأ الفلسفة الرواقية. هذا مع علمنا من وجهة نظر عملية - تاريخية (لا نظرية) بعدم وجود مساواة حقيقيّة بين الدول الأعضاء في "الأمم المتحدة".

كما إن شيشرون يرى أن الدولة تنشأ نتيجة غريزة الإنسان الطبيعية وقد شبه الدولة بالمؤسسة المساهمة والعضوية فيها ملك لجميع مواطنيها

ويعرف الدولة بأنها جماعة معنوية (أي مجموعة من الأشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع فيما بينهم) وأن الدولة هى مصلحة الناس المشتركة وتقوم من أجل تقديم المساعدة المتبادلة والحكم العادل لأعضائها وقد ميز شيشرون بين الدولة والحكومة وقال بان مهمة الحكومة تمثيل الشعب للقيام في القيام بنشاطاته العامة وقد قسم شيشرون الحكومات إلى ملكية وارستقراطية وديمقراطية و نادى بالدستور المختلط لتحقيق ذلك كما أن له نظرية أخرى حول (التغيير الدوري للدساتير) لضمان ملائمتها للحياة المتجددة.

تجدر الملاحظة أن الرواقيين يرون المجتمع واقعاً طبيعياً وليس كياناً صنعته إرادات أفراد وفقاً لعقدٍ اجتماعي **Social Contract** كما ظن بعض الفلاسفة الغربيين فيما بعد، من أمثال **Thomas Hobbes** و **John Locke** و **Jean-Jacque Rousseau.** المجتمع في عقيدة الرواقيين سابق للفرد وكل فرد يولد في مجتمع.

التعقيب :

هناك نظامان رئيسان سادا في بلاد اليونان في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد :

الأول : وضعه "صولون" غايته تكوين أمة ديمقراطية بأوسع معاني الديمقراطية.

الثاني : وضعه " ليكورجوس" غايته تكوين شعب اسبرطي لكي يكون شعبًا قويًا مهيبًا حيث كان لهؤلاء اليونانيين الأقدمين تكوين خاص، وعقلية خاصة، ونظرًا لما كان محيطاً بهم من ظروف بيئية ومجتمعية فقد ظهر من بين هؤلاء عقلاء وحكماء وفلاسفة ورجال حرب وكفاح ورجال أنظمة حكومية وإدارية، وعلى رأسهم "أبقراط وسقراط وأفلاطون وأرسطو"، وكان لهم في القوانين عقلية خاصة، وكانت لهم

آلهة عديدة، وما كانوا يستمدون هذه القوانين بوحي من أولئك الآلهة، بل كانوا يضعون القوانين ويوكلون تنفيذها إلى الحكام أو الـولاة أو الملوك، وكان القائم بتنفيذ هذه القوانين مكلفاً بأن ينفذها بوحي مـن الأمة، لأن الأمة هى التي اختارته تحت رقابة الآلهة، فـالقوانين إذن في تلك الفترة لم تكن لدى اليونانيين وحيًا أو أوامر من الآلهة، وإنما كان تنفيذها صادرًا من الأمة والآلهة رقباء على تنفيذها. ولكن كـل هذا لم يمنع من انقلابات متعددة، فقد كانت الدساتير والقوانين تهـدر وتعم الفوضى في أغلب الأحيان، ولقد ساد أكثر من (150 دستورًا) في الإغريق في زمن أرسطو الذي رأى وهو فيلـسوف الواقـع أن البلاد لابد أن يحكمها فرد أو فئة أو الجمهور كله أي الشعب ، وهو ما سوف نتحدث عنه فيما بعد.

كان في وقت ما في اليونان تفرقة بين المواطنين أنفسهم ولا توجـد مساواة بين الأفراد، وليس من حق التاجر أو المزارع أو الصانع ما للنـبلاء وذوي النفوذ من حقوق وامتيازات. بالتالي كان من شأن هذه المآخذ أن تؤدي إلى وجود الضغينة والحقد في النفوس مما يؤدي إلى تفشي الفساد والإرهاب في بلاد اليونان.

فالديمقراطية اليونانية بوجه عام تقسم البشرية إلى قسمين: أحـرار وعبيد حيث يقول أرسطو إن الاسترقاق سنة الطبيعة وفطرة الإنـسان، وإن الخروج عن دائرة الاسترقاق إنما هو خروج بهم عن الطبيعة ومـا فطـروا عليه.

فالنظام الإغريقي على أي حال يبيح الفتح والحرب وإذلال الشعوب الأخرى، والتوسع في الاستعمار، فهم يؤيدون الديمقراطية لبلادهم وينكرونها لغيرهم من الأمم، كما كانت الناس لدى هذا الشعب طبقات ويوجد تفرقة بين المواطنين في المعاملة، فليس للفلاح أو التاجر أو الصانع نفس منزلة النبلاء وذوي النفوذ.



الفصل الثالث

العلاقات الدولية في العصر الوسيط

تمهيد

- أولاً- المسيحية وأثرها في العصور الوسطى.
- ثانيًا- الكنسية في العصور الوسطى.
- ثالثًا- مراحل تطور العصور الوسطى عبر قرونها.
- رابعًا- فلاسفة العلاقات الدولية في العصور الوسطى.

(1) **القديس أوغسطين** (354–430م) " Saint Augustin "

(مشروعه لخلاص البشر اعتمادًا على الكنسية كاتحاد يضم جميع المؤمنين، وإن الدولة التي نشأت قبل المسيحية لم تكن عادلة، إذ أن العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه).

(2) **القديس توما الأكويني** (1225 – 1274)

" Thomas Aquinas "

(3) (العلاقات بين البشر يحكمها القانون الطبيعي، وهو انعكاس للفكر السماوي في نفوس الناس).

(4) **دانتي** " Dante " (1265 – 1321)

(تأسيس حكومة عالمية ينعم الإنسان فيها بالسعادة الأرضية وبالسلام والعدالة وبالحرية).

التعقيب على العصور الوسطى.

تمهيد :

قد وردت في الأساطير القديمة إن العصور الوسطى استندت على الدعائم الدينية وتقاليدها، حيث المفكرون الذين يحبذون نشر السلام ويدونون في كتبهم الفلسفية القواعد الدولية لنشر الوئام بين الأمم، فوضعوا نظماً إنسانية للعلاقات بين الشعوب نخص بالذكر منهم "دانتي الجيري" **Dante Alighieri** في كتابة بعنوان "المملكة **Demonarchia** و"مارسيلوس دي بادوا **Marsiliusof Padua** أحد معاصري "دانتي" وكتابه بعنوان "الدفاع عن السلام" **Defensor Pacis** والغرض من هذين الكتابين منع الحروب ما أمكن وتحقق ما تصبوا إليه البشرية المسيحية من السير نحو السعادة الأبدية التي لن تتحقق إلا في ظل السلام المسيحي[1].

فقد شهدت العصور الأوروبية الوسطى أنواعاً من المشكلات وأنماط من التنظيم "الدولي" تصلح لأن تشكل قاعدة للمقارنة بالتجارب اللاحقة. لكن ذلك لا ينتقص من حقيقة أن طبيعة المشكلة الدولية تتغير منذ اللحظة التي تتزعم فيها بسلطة الدولة كشكل سيادي في مواجهة السلطات الدينية أو السياسية . وتتضح هذه الحقيقة بشكل سافر حين تتحكم الوحدة الروحية وتنقسم إلى قوتين متصارعتين مفسحة المجال لبروز تصور علماني للسلطة. وأخيراً فان الاكتشافات الكبرى تحفز أوروبا، التي كانت تحت تأثير التهديد التركي منطوية على نفسها حتى ذلك الوقت، على أن تطرق سبيل الغزو الخارجي الذي سوف يغير وجه العالم[2].

---

[1] بريس، " **العلاقات الدولية** "، الجزء الأول، [لندن، د.م، 1923] ص 8 .

James Bryce, "**International Relations**", VoL 1, [London, 1923], P.14.

[2] مارسيل ميرل، " **سوسيولوجيا العلاقات الدولية** "، ترجمة : حسن نافعة، ص 24.

إن العلاقات الدولية في العصور الوسطى تبدأ منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476 م حتى استيلاء محمد الفاتح على القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية عام 1453 م. ولقد تميز البناء السياسي في ذلك الوقت بسيادة النظام الإقطاعي الذي اتسم بتجزئة السلطة السياسية بين أشكال مختلفة تابعة بعضها لبعض بروابط شخصية حيث لم تكن هناك حكومة مركزية تستطيع أن تحفظ الأمن والنظام وتفرض نفوذها على سائر الأرجاء. ولم تكن المملكة الإقطاعية وحدها تباشر السيادة الداخلية والخارجية، ففي الداخل مثلاً لم يكن هناك وجود لسلطة عليا مركزية، أما في الخارج فلم يكن هناك وجود لسلطة عليا مركزية، أما في الخارج فلم يكن في استطاعة الملك أن يعبر عن إرادة موحدة لمملكته أمام الممالك الأخرى[1].

فقد شهدت العصور الوسطى نوعين من الصراع ، تمثل الأول : في صراع الدولة للتغلب على أمراء الإقطاع تحقيقاً لوحدتها الداخلية وتأكيداً لسيادتها، وقد انتهى هذا الصراع بتغليب الدولة وزوال نظام الإقطاع . وتمثل الثاني : في صراع لتأكيد استقلالها في مواجهة الكنيسة مع أن الدين المسيحي كان يحث على جمع شمل الدولة المسيحية ، إلا أنه كان يمثل وجود سلطة الكنيسة وتسلطها على الشعوب المسيحية ما يتنافى مع الدولة المستقلة[2].

---

(1) د.علي عودة عقابي، "العلاقات السياسية – دراسة في الأصول والتاريخ والنظريات"، ص38.

(2) د. محمد عبد المنعم عبد الخالق ، " الجرائم الدولية – **دراسة تأصيلية للجرائم ضد الإنسانية والسلام وجرائم الحرب** " ، الطبعة الأولى ، ص 18.

كان هناك عدد من المآخذ والاتهامات التي وجهت إلى الفكر الفلسفي السائد في تلك الفترة التي اتصفت بظلامها الدامس من الناحية الفكرية الثقافية، وكان مدوناً بلغة لاتينية سقيمة وركيكة، ولا يُعد فلسفة حقيقية، بل كان فكراً دينياً بحتاً يعالج مسائل الدين فقط[1].

نشب العديد من المنازعات طوال العصور الوسطى بين الباباوات والملوك واحتدم هذا الصراع بين الفريقين في الفترة الواقعة بين القرن العاشر والثاني عشر ، واستطاعت الكنيسة خلالها التفوق فترة من الزمن، وبلغت ذروتها عندما أعلنت عام 1198م بأن السلطة الزمنية تستمد سلتطها من الكنيسة وهي خاضعة لها ، ولكن في نهاية القرن الثالث عشر ضعفت الكنيسة وبدأ رجحان السلطة الزمنية على الكنيسة[2].

أولاً- المسيحية وأثرها في العصور الوسطى :

لابد من الاعتراف بالدور الذي لعبه الدين في تطور العلاقات الدولية، حيث استطاع الدين المسيحي ربط جميع الوحدات السياسية المختلفة في وحدة سياسية واحدة، ومن هذه الوحدات تسربت الكنسية للهيمنة على الممالك الغربية، وأقامت فيها شبه نظام دولي اتخذته كأداة للسيطرة عليها،

---

[1] د. ماهر عبد القادر، د. حربي عطيتو، "**دراسات في فلسفة العصور الوسطى**"، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 2000] ص 14.

[2] د. سلمى حمزة الخنساء، " **تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**"، ص 142 .

- Richard Ned Lebow , " **A Cultural Theory Of International Relations** " , [New York , Cambridge University , 2008] , p.p222-226.

ومنذ ذلك الوقت أعلن البابا نفسه رئيساً لهذا العالم وجمع في يديه " السلطتين الروحية والزمنية"[1].

اعتنقت شعوب القارة الأوروبية المسيحية تدريجياً، وكان انتشار الدين الجديد عن طريق التبشير والإقناع وتبيان تفوقه على الوثنية من جهة، وباستخدام القهر والقوة المسلحة ووسائل الإبادة إذا لزم الأمر من جهة أخرى. حيث تدعو المسيحية إلى السلام والمحبة وحسن النية وتوافر الإخلاص والإخاء بين الأفراد والجماعات ولقد كان من المتوقع أن تكون المسيحية قوة تسير بالإنسانية خطوات واسعة نحو الوحدة وتدفع بالشعوب في طريق الإخاء والسلام، وأن تقلل من عوامل الاحتكاك وأسباب الحروب بين أتباعها ومن يدينون بها، وأن ننظر إلى غير المسيحيين على أنهم إخوانهم في الإنسانية. ولكن الكثيرين من زعماء المسيحية كانوا يرون أنه لابد من استخدام السيف بكل قوة وعنف لحمل الغير على اعتناق دينهم، وهو أسلوب استغله وشجع على أتباعه الأباطرة والملوك والأمراء الزمنيين في سبيل مد سلطانهم وتوسيع رقعة أملاكهم. وهكذا تجد أوروبا تمزقها الخلافات المذهبية والحروب بين الشيع المختلفة. ومالت الكنسية إلى أن تصبح أداة للطغيان والاضطهاد لا تسمح بحرية الرأي ولا تفهم معنى التسامح. بل والأكثر من ذلك؛ أن انتشرت في الكنسية التيارات المادية، حيث تنافس الأمراء الزمنيين وأخذت تستحوذ على أقاليم وأراضي واسعة، وادعي لها رجالها قوة ينبغي أن تكون خارج نطاق رسالتها وقالوا إن البابا ظل الله في الأرض ونائبه وهذه الصفة تجعل له حق التدخل في حياة الناس الدنيوية بل والإشراف على الحاكمين أنفسهم. هذه النظريات أو الدعاوي كان لها أثرها الخطير في

---

[1] د. محمد الرويفي، " **محاضرات في تاريخ العلاقات الدولية** "، [الرباط، مكتبة المعارف، 1975] ص19.

الصراع الذي نشب بين الكنسية الكاثوليكية والإمبراطورية مما أدى في نهاية الأمر إلى إضعاف شأن القوتين المتنازعتين وضياع هيبتها، ومهد الطريق لسقوطهما أمام القوى الجديدة الناشئة في المجتمع الأوروبي. هذا الصراع شكل الكثيرين في دعوى الكنسية لأنه جعل فكرة السلام التي بشر بها الديني المسيحي غير ذات معني. إلى جانب هذا، فقد كانت أوروبا خلال عهد الإقطاع مقسمة إلى عدد كبير من الوحدات السياسية المتفاوتة من حيث القوة، ولذا كثرت بينهما المنازعات والحروب[1].

قانون الحرب الذي جاءت به المسيحية لم ينسخ قانون القوة " **Abrogate** " في الحياة الإنسانية، حيث استند بعض أباء الكنيسة إلى أن الحرب وجدت كعلاج لخطيئة الإنسان، وأنها أداة لإقامة العدالة بين البشر، وفي هذا الإطار تصبح عملاً خيراً[2].

قسم المسيحيون الأوائل الحرب إلى نوعين :

- الحرب المشروعة: إذا كانت مطابقة للقواعد الإنسانية وتهدف إلى احترام الحياة وأملاك الأبرياء، وحسن معاملة الأسرى والرهائن، وعدم أخذ الدولة إلا بالقدر الذي يكفي لدفع الظلم وتعويض أضرار الحرب وتكاليفها.
- الحرب غير المشروعة: إذا كان الغرض منها اغتصاب إقليم أي دولة أو الاعتداء على حق دولة أخرى بدون مبرر قانوني وكانوا ينهون عن هذه الحرب كونها خطيئة دينية، وقد حاولت الكنيسة فرض رقابة دينية

---

[1] د. راشد البراوي، " **الطريق إلي السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص ص17-18.

[2] د. محمد عبد المنعم عبد الخالق ، " **الجرائم الدولية – دراسة تأصيلية للجرائم ضد الإنسانية والسلام وجرائم الحرب** " ، الطبعة الأولى ، ص 19 .

أخلاقية على عملية إدارة الحرب للتخفيف من أثارها وذلك عن طريق فرض قيود عليها[1].

وتقدم المسيحية مفهوم جديد هو "الإنسانية" التي تمثل وحدة العنصر الإنساني. فيحل هذا المفهوم الجديد محل المدينة ويهدف إلى تجاوز التقسيمات التي كانت تهيمن بين "الشعوب" والبرابرة وبين الأحرار والمستعبدين[2].

ثانيًا- الكنسية في العصور الوسطى :

ما من شك أن الكنسية لعبت دوراً خطيراً في المجتمع الغربي خلال العصور الوسطي؛ وبالرغم من الانتقادات التي يوجهها إليها المؤرخون والسلبيات التي يأخذها عليها الكتاب والمنازعات التي أحدثتها مع الحكام، فالواقع أنها كانت قوة لها خطرها من حيث أنها أوجدت في أتباعها شعوراً بالوحدة التي تتسامي فوق اعتبارات الجنس والقومية واللغة. وكان البابا يرى أن من واجبه أن يحول دون نشوب الحروب الخاصة والدولية، ومن الأدلة على ذلك أن المجامع الكنسية في فرنسا منذ أواخر القرن العاشر الميلادي بما أطلق عليه " السلام الكنسي**"Pax Ecclesia"** وهو الذي يقضي بتحريم الحرب في فترات معينة، ثم أعقب ذلك بعد حين إعلان الهدنة الربانية، وفضلاً عن هذا فقد كانت الكنسية توقع العقوبات على المخالفين إذا لزم الأمر ومن ذلك إصدار قرار الحرمان الذي يقضي بقطع صلة المرء بالكنسية والمجتمع المدني بما في ذلك حرمانه من امتيازات عده كحمل السلاح والزواج والتجارة وشغل الوظائف والمناصب العامة. ومن الأسلحة كذلك

---

(1) المرجع السابق ، ص 19.

(2) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص48.

وجوب اللعنة على الفرد أو على مقاطعة أو دولة بأكملها. وكان البابا، السلطة التي يلجأ إليها المتنازعون أحياناً لنص الخلاف الذي ينشب بينهم. وإلي جانب هذا، انتشر بالعالم الأوروبي خلال العصور الوسطى مظاهر متعددة متباينة من الوحدة التي سمت فوق الاعتبارات الجغرافية وتخطت الحدود السياسية التي وضعها أولو الشأن، فأوروبا خضعت لنظام اجتماعي واحد هو النظام الإقطاعي الذي يتميز بخواص اقتصادية وسياسية ومعنوية متشابهة وظل قائماً حتى تسربت إليه عوامل الوهن[1].

حاولت الكنسية خلال القرون الوسطى أن تفرض قيوداً أخلاقية على ممارسة الحرب كتحديد بعض الأوقات التي لا يجوز فيها اللجوء للحرب أو بعض المواقع التي لا يجوز أن تدور المعارك فيها، بعض أنواع الأسلحة التي لا يجوز استخدامها أو تحديد أشخاص يعفون من تأدية الخدمة العسكرية أو تحديد أشخاص يمنحون شكلاً من أشكال الحصانة حيث لا يجوز استخدام أعمال عنف ضدهم، وفي الحقيقة فإن مثل هذه القيود ليست جديدة على المجتمع الأوروبي في تلك الفترة، فقد كان للرومان واليونان القدماء مثل هذه الآراء كعدم قتل المدنيين أو إحراق المدن أو قطع إمدادات المياه، وقد تعززت جهود الكنسية المعنوية للتخفيف من آثار الحروب خلال القرون الوسطى بفعل بعض الظروف التي أثرت على ثقافة تلك الفترة مثل طبيعة النظام الإقطاعي، سيطرة القضايا الاقتصادية وضعف العلوم العسكرية، بل أن الحرب كانت تأخذ طابع المباراة الفروسية التي كانت سائدة في تلك الفترة، وليس في ذلك ما يدعو للدهشة لا سيما وأن المؤسسات السياسية والقضائية والقيم الثقافية والدينية تعرف نوعاً من التجانس، ولم يكن هناك تلك الخلافات الأيديولوجية العميقة داخل أوروبا التي تستوجب "القتل "، وبقي

---

[1] د.راشد البراوي، **"الطريق إلي السلام – بحث في توجيه العلاقات الدولية"**، ص ص19-20.

هذا الوضع إلى فترة القرن الرابع عشر، ونتيجة الحروب الإقطاعية كانت تقرر من الذي سيحكم أو سيخضع لسلطته قطعة من الأرض ولكنها لم تعرف صراعاً على الشكل الذي تأخذه حياة الناس، بل إن الأفراد قليلاً ما أبدوا اهتماماً بقضايا الحرب أو اعتبروا أنها تخصهم[1].

➢ **ولعل هناك عوامل عديدة أسهمت في ازدياد نفوذ رجال الكنسية، وبالتالي ازدياد الصراع بينهم وبين رجال الدولة أهمها:**

- حينما اضمحلت الإمبراطورية الرومانية، لم يفلح العسكريون ولا الساسة ولا رجال الدولة في مقاومة غزو القبائل الجرمانية إلا أن الكنسية ورجالها في روما ظلوا يواجهون الاحتلال ويقاومونه مما أكسب رجال الكنيسة ثقة واحتراما ونفوذا.
- استطاع رجال الكنسية أن يمتلكوا إقطاعيات شاسعة تقترب مساحة من ممتلكات الحاكم، الأمر مكنهم من ازدياد نفوذهم وضغطهم على الحكام.
- ونظرا لما تميز به بعض رجال الكنسية من ثقافة عالمية وإحاطة كاملة بكافة شئون العالم والاقتصاد والسياسة، فلقد استطاعوا الاشتراك في معظم شئون الحكم. وكان هذا يحدث في أيام الوفاق بين الكنسية وبين الدولة، ولكن حينما يدب الصراع بينهما فغالبا ما كان ولاء رجال الكنسية يعود إلى الكنسية ذاتها[2].

خلاصة ماسبق، فلقد ظهر في هذه القرون صراع عنيف بين أنصار البابوية وأعدائها، الأولون يرون أن الكنسية لها السلطة القصوى، والآخرون يرون أن رجال الدولة هم وحدهم أصحاب السلطة الكبرى في المجتمع.

---

[1] جيمس دورتي، روبرت بالتسغراف، " **النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية** "، ط1، ترجمة : عايد عبد الحي، ص152.

[2] د.علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص134.

ثالثاً- مراحل تطور العصور الوسطى عبر قرونها:

اتسمت العصور الوسطى، وعلى وجه أدق أواسط العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر بطابع الاضطراب وطابع التجديد وقد تمت في هذه الآونة حقائق مخالفة للإطار النظري العام المتعلق بدولة مسيحية واحدة[1].

(أ) في القرن الحادي عشر والثاني عشر:

لقد تأثر الفكر السياسي منذ القرن الحادي عشر بالإصلاحات المتعاقبة التي حاولت إنشاء مؤسسات مثل الكنيسة والدولة العليا حيث تسهم هذه العناصر إسهاماً واسعاً في تطور التصورات السياسية.

فالحقوق الرومانية والحقوق الكنيسية تسمح ببناء نظريات متنوعة حول طبيعة الحكومات وهذه النظريات حل فيها محل تصور الإنسان المطبوع بالخطيئة واللاعقلاني لدى القديس أوغسطين، تصور لإنسان طبيعي وعقلاني لم تمس عقله الخطيئة الأصلية. كما شوهد نمو حجج مبنية لصالح الفكرة القائلة أن سلطة الملك أو الإمبراطور معطاة من جانب الشعب، أيضاً نشأ نوع من التسوية بين الحق الإقطاعي والنظرية الرومانية. فالحقوق الكنيسية استندت بصورة ما إلى مفاهيم الحقوق المدنية كالحقوق الرومانية، تساوي جميع البشر، واعتبرت بعض المؤسسات كالرق والملكية نتيجة للخطيئة الأصلية. كما أن سلطة السيادة التي فوض بها أمير وجرى التخلي عنها لصالحه يجب أن تفرض نفسها على الكنيسة بقدر ما تفرض نفسها على الدولة على اعتبار أنها ناجمة عن كون الإنسان خاطئاً، يتصور تصور الحق

---

[1] د.علي عبدالمعطي ، "الفكر السياسي الغربي"، ص134.

حيث يجعل بصورة تدريجية ما هو فاضل بالطبيعة لدى الإنسان شيئاً مألوفاً[1].

(ب) في القرن الثالث عشر :

اصطدم ملوك أقوياء أرادوا توحيد أقاليم واسعة ببابوات أقوياء من أمثال "أينوسانتوس الثالث" حيث ادعى في مرسوم له عام 1202 أن للبابوية الحق في تثبيت انتخاب الإمبراطورية بقدر ما نقلت البابوية منصب الإمبراطورية في الروم البيزنطيين إلى الجرمانيين بتكريس شارلمان. وفيما بعد يقول البابا عن نفسه إنه الحكم بين الملوك الذين يتحاربون، لأن للكنيسة السلطة في الحالات التي تقترف فيها خطايا. وهذا أدى بدوره إلى تدخل البابا في كل الشئون الزمنية في حين أن السلطة الزمنية مكلفة واقعاً بالعمل القسري في المجتمع البشري بناءً على طلب الكنيسة.

وقد ولدت في هذا القرن نظريتان متناقضتان حول أصل الدولة والسيادة، وتدعم الأولى استقلال الملكية التي تمثل إرادة الله للمجتمع البشري، فالملك يتحدث باسم الله. أما النظرية الثانية، فهي تلح على العكس من ذلك على السيادة الشعبية والروابط الحرفية التي تدير ذاتها أو تحول سلطة الجماعة إلى نائب ينفذ ما تقرره الأغلبية.

أسهمت هذه العناصر المختلفة في تنشيط مبدأ الحق العام الروماني الذي يقول إن الأمير شخص عام يحكم لصالح الجماعة وللسلطة العامة التي يجسدها الملك الحق في طلب إسهامات في الصالح المشترك من أجل الدفاع عن المملكة في حالة الطوارئ، كما أن كلمة "كيان" لم تظهر إلا في هذا

---

[1] مجموعة من المتخصصين، ترجمة : د. أنطوان حمص، **"قاموس الفكر السياسي"**، ص 93.

القرن. وفرض الملوك أنفسهم شيئاً فشيئاً بوصفهم السلطة التشريعية العليا للجماعة، ويرى بعضهم أن إرادة الملك هى القانون، ويجب على الملك أن يحترم صالح الجماعة ووضع قوانين جديدة ، ولاشك في أن توما الأكويني قد أعطى أفضل تمثيل نظري لتصورات الحكومة الجيدة والملكية في ذلك العصر، وانطلاقاً من هذا القرن اعتبرت الملكية كياناً مستقلاً بذاته، مبرراً لذاته[1].

(ج) في القرنين الرابع عشر والخامس عشر:

استمرت البابوية في المطالبة بالسلطة الكاملة على الشئون الروحية والزمنية. وكان البابا في تلك الفترة موصوفاً بأنه ممثل المسيح على الأرض. وبلغت هذه المسيرة ذروتها مع "مارسيل دوبادو" الذي عين للدولة وظيفتين هما: (ضمان السلام والمعيشة المادية لرعاياها).

وكان مصدر السيادة في هذه الفترة هو الشعب بحكمته وخبرته وليس الأمير سوى منفذ الإرادة الشعبية، الإرادة التي يحق لها عندما تعبر عن نفسها الاستناد إلى القوة العامة، ولكن ومع ذلك فإن السياسة ميدان مستقل مفصول عن كل توجيه ديني.

أما الانتقال من فكرة "الملك" إلى فكرة "الدولة المستقلة" يرجع إلى الصعود التدريجي عبر أوروبا لبرجوازية غنية ومتعلمة ذات كفاءة في موضوع الإرادة، وذلك كله قبل أن ينمي "ماكيافيللي" في القرن السادس عشر، نظرية "مصلحة الدولة" بزمن طويل.

---

[1] مجموعة من المتخصصين، ترجمة: د. أنطوان حمص، **"قاموس الفكر السياسي"**، الجزء الثاني، ص ص 94 - 97.

وقد بدأت تطفو في القرن الرابع عشر، السمات الأساسية لنظرية تقول إن للجماعة الحق في تكوين حكومة مستقلة عن الكنيسة وفي تغيير أشكال هذه الحكومة دون أن تنحل الجماعة.

ولم يكن مفكرو الإصلاح ومنظرو الدولة في القرن الثامن عشر يجهلون المساجلات التي دارت، انطلاقاً من القرن الثاني عشر حول مصادر الشرعية والسيادة وطبيعة الالتزامات وحق المقاومة ومجال السلطة[1].

لقد شهدت القرون الأخيرة من العصور الوسطى اضطرابا حادا وتناقضات كبيرة، ذلك أنه بينما كانت هناك الدعوى لإقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة هيئة واحدة ، كانت دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية، ولقد كتب للدعوى الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول القومية، التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها ووضعت خططها المستقلة في التعليم والثقافة والاقتصاد والفن وسائر الشئون الاجتماعية إلى جانب استقلالها بشئونها الدينية.

وهناك عوامل كثيرة أسهمت في الإسراع بالحركة تجاه تكوين وتوحيد الدول القومية منها العامل السياسي المتمثل في ظهور وانتشار الشعور القومي كرد فعل للتقسيمات والكوارث الداخلية الناجمة عن الحرب من جهة، وكرد فعل التحديات الأجنبية وعلي محاولات الغزو الخارجي من جهة ثانية ومنها العامل الاقتصادي ذلك أن التقدم التجاري وما نجم عنه من اكتشافات جغرافية، إنما كان يتطلب نظاما مركزياً، يضمن له أسباب نجاحه، ومنها العامل العقلي أو الفكري المتمثل في محاولة إصلاح الأفكار الكلاسيكية والمثالية والخيالية. ومنها العامل الديني إذا لم تعد الكنسية خاضعة للبابا أو

---

[1] مجموعة من المتخصصين، ترجمة : د. أنطوان حمص، **"قاموس الفكر السياسي"**، الجزء الثاني، ص ص 97 - 98 .

لروما إنما أضحت كل كنيسة تعتمد على الدولة المقامة فيها، وعلى حاكمها الذي أضاف لرئاسة الدولة رئاسة الكنسية تحت نظام (الحاكم الأعظم)[1].

فقد شهدت أوروبا حركة ازدهار بحكم التطورات الاقتصادية حيث ازدادت حركة المبادلات التجارية، وأقيمت المعارض الدولية من أجل نشر التجارة والبحث عن أسواق جديدة وقد انعكس ذلك من خلال إنشاء "جامعة المدن الأوروبية" في شمال أوروبا والتي وصل عددها في منتصف القرن الرابع عشر إلى حوالي 200 مدينة وكان لها فضل كبير في تطوير حركة المبادلات والعمل من أجل وضع أسس مشتركة في التعامل الدولي، مما دفع إلى تطوير الممارسة الدبلوماسية والأخذ بالتحكيم في الميادين التجارية. وكان للمدن الايطالية دور كبير في إنشاء هيئات مكلفة بالعلاقات الخارجية وإنشاء قنصليات في الخارج مع الأخذ بمبدأ وجوب احترام وتسهيل مهام القائمين بهذه الأعمال، وهذا ما سيعرف بالحصانة الدبلوماسية.

وكان لهذا الانفتاح دور كبير في التأثير على توازن القوى داخل أوروبا وخاصة من خلال التأثير على توجيه الصراع ضد السلطة البابوية في الخارج وضد الإقطاع في الداخل، وبعد القرن الرابع عشر ظهر الاتجاه نحو تعميم الشعار المعروف "ملك فرنسا هو إمبراطور في مملكته "، وذلك رداً على الشعارات السابقة: "جميع الملوك يحكمون تحت سلطة الإمبراطور" أو "جميع الملكيات الجديدة هى مقاطعات من الإمبراطورية" أو "الملوك ليسوا إلا ملوكاً في أقاليمهم". ولم يحسم هذا الصراع قبل معاهدات وستفاليا سنه 1648. وشهدت العلاقات الدولية بعد الاكتشافات الكبرى (اكتشاف أمريكا

---

[1] د.علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي**"، ص ص137-138.

من قبل كولومبس تم سنه 1492م) تطورات هائلة كان لهما دور عميق في نقل هذه العلاقات إلى مستوى عالمي[1].

رابعًا- فلاسفة العلاقات الدولية في العصور الوسطى :

(5) القديس أوغسطين[*] (354 – 430م) " Saint Augustin " :

(مشروعه لخلاص البشر اعتمادًا على الكنسية كاتحاد يضم جميع المؤمنين، وإن الدولة التي نشأت قبل المسيحية لم تكن عادلة، إذ أن العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه).

يرى أوغسطين أن الشر دخل إلى الأرض بمعصية آدم، وهبوطه إلى الأرض وتوالده، فكثرت الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات، كل يسعى إلى اتجاه ما، ثم تكونت المدن أو الدول بمرور الأيام، ولما كانت في

---

(1) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص50.

(*) أوغسطين: ولد في تاجسطه بالقرب من تونس Tagaste من أم مسيحية وأب وثني، اعتنق المسيحية في الثانية والثلاثين، أصبح معلماً للبيان في قرطاجة ثم في روما ثم في ميلانو، ثم انكب على دراسة الفلسفة محاولاً الوصول إلى الحقيقة بعيداً عن الإيمان. فوقع تحت تأثير المانويين الذين غلبت عليهم مبادئ الزندقة والخلط بين الله والمادة، بين الخير والشر، ونادى أهلها بوجود أصلين هما النور والظلمة، والخير والشر، وبوسع الإنسان أن يتخلص منهما، ثم ترك المانويين وانتقل إلى ميلانو حيث اطلع على تعاليم الأفلاطونية المحدثة ووجد فيها حلاً لكثير من مشاكله وكان بها إرضاء لنزعته العقلية ، وفي ميلانو التقى أوغسطين "بالقديس أمبروز" أسقف المدينة، فتأثر به وعكف على مطالعة الكتاب المقدس التي تدعو إلى الانصراف عن المجون واللذة، ومن هنا انتقل معظم الفكر القديم إلى العصور الوسطى.

إن القديس أوغسطين هو صاحب "مدينة الله" وصاحب "الاعترافات" و"الحياة السعيدة" و"الرد على الأكاديميين" و"خلود النفس".

الإنسان محبتان : محبة الذات، ومحبة الله، فلقد نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله، الأولى : شريرة ناقصة، والثانية : خيرة كاملة، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة، تجاهد الأولى على نصرة الظلم، وتأكيد الطغيان وتجيز الآثام، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة وتحقيق الفضيلة وتأكيد الإيمان. [1]

فحركة التاريخ البشري وتطوره ليست إلا صراعاً بين هذين العالمين أو المدينتين، وهما موجودتان في هذه الدنيا حتى يقوم المسيح بالفصل بينهما، فتلقى كل منهما جزاؤها في الحياة الآخرة، فهما متداخلتان ولا تنفصلان إلا يوم القيامة. والكنيسة التي تمثل مملكة الله غايتها تحقيق الوحدة بين جميع المؤمنين، في إمبراطورية يسودها الخير والعدل والسلام[2].

ويؤكد أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم. حين يقوم المسيح بالفصل بينهما في آخر الأزمان فتلقى الأولى جزاءها في النار، بينما تنعم الثانية بالسعادة الأبدية[3].

أوغسطين بالرغم من رفضه للطبيعة القاسية للحرب ونتائجها إلا أنه يرى أن ثمة أوقاتًا يجد الرجال أنفسهم أمام وضع لا خيار لهم فيه إلا اللجوء للحرب، ويقول " إن الحرب والغزو ضرورة مؤسفة في عيون أصحاب المبادئ... ومع ذلك فإنها ستكون ضرورية كذلك لسوء الحظ إذا هيمن الشريرون على الخيرون، بل إن أوغسطين يعطي الحرب معنى روحياً عميقاً لأن الحرب من وجهة نظره تعكس قلق الإنسان العميق ورغبته الجامحة

---

[1] د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص 140 .

[2] د. سلمى حمزة الخنساء، "**تاريخ الفكر السياسي في العصور الوسطى والقديمة**"، ص 146.

[3] د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص 140.

للسلام، وكتب يقول " إذا كان الرجال تواقين للقتال بالسلاح فهذا لا يعني أنهم يحبون السلام أقل من ذلك ولكنهم يحبون السلام الذي يصنعونه هم أكثر. ومن هنا يمكن القول إن أوغسطين هو من بين أوائل الكتاب الغربيين الذي أدرك أن المواجهة بين قيم ثقافية مختلفة إلى حد كبير قد يؤدي إلى شعور بالخطر يكون بدوره سبباً في صراع اجتماعي عنيف[1].

الدولة حسب رأي أوغسطين لا توازي الكنيسة من حيث الأهمية، فالكنيسة أسمى مرتبة من الدولة؛ فالكنيسة تؤمن سلامة الروح وراحة النفس، بينما الدولة تعمل لتحقيق راحة الجسد. فالدولة مؤسسة سلبية، فما هى سوى تكفير عن الإثم والخطيئة، بينما الكنيسة مؤسسة إيجابية تهيئ للخلاص والسلم الأبدي والرق. ويرى أوغسطين أنه عقاب أساسه الخطيئة ينزله الله ببعض عباده، وهو صفة خارجية تكون للجسد لا للروح، والرقيق هم أُناس، لا كما أشار أرسطو بأنه آلة حية[2].

أيضًا يرى أوغسطين أن الحكومة شر لابد منه، قدرها الله على الإنسان بعد نزوله من الجنة، والحاكم أوجبت طاعته لأن سلطته ترتكز على تفويض من الله. فالناس يخضعون للسلطة الزمنية فيما يتعلق بالمسائل المدنية والسياسية، وللسلطة الكنيسية فيما يتصل بالشئون الروحية. ولكن إذا ما تعدت السلطة الزمنية صلاحيتها، فعلى الأفراد العصيان وعدم الطاعة[3].

---

[1] جيمس دورتي، روبرت بالتسغراف، " **النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية** "، ط1، ترجمة : عايد عبد الحي، ص151.

[2] د. سلمى حمزة الخنساء ، "**تاريخ الفكر السياسي في العصور الوسطى والقديمة**"، ص147.

[3] نفس المرجع السابق.

القانون الوضعي عند أوغسطين، هو أساس الحياة الاجتماعية، وهذا القانون يضعه الناس من عندياتهم، ويحترمونه جميعا، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لاختلال الإنسان وخطئه، ذلك أن آدم قد عصي ربه فانحط عن المرتبة التي رفعه الله إليها، وحط معه ذريته، فأضحي الإنسان خلوا من المواهب الإلهية، مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون، لذا وجب تقرير القانون الوضعي، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للخيرين، هذه المهمة هى التي تجعلنا تقرر السلطة الدنيوية، ونقبل تطبيق القوة حفاظا على الحق والنظام.

أما عن القانون الإلهي، إن أوغسطين هنا يقرر قانونا إلهيا عادلا، استمد القانون الوضعي منه أصوله وروحه، ومن ثم كان لدينا في النهاية على ما يقول **Maxey** ، نوعان من القانون؛ نوع إلهي، وآخر إنساني منبثق من قوانين المجتمع وان كان مشوبا بعدالة القانون الإلهي[1].

والواقع فإن المشروع الذي خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية، وتغليبها على لحياة الدنيوية، كان يعتمد اعتمادا كبيرا على الكنسية كاتحاد يضم جميع المؤمنين، وعلى قدرتها في القيام بدورها الإلهي في خلاص تحرير البشرية، بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنسية عنه، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية[2]. والدولة التي نشأت قبل المسيحية لم تكن عادلة، إذ أن العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، فالعدالة عند أوغسطين اقترنت بالمسيحية، والدولة غير قادرة على

---

[1] Maxey : **Political Philosophies** ,(New York , 1948) P.102.

الترجمة مع حسن تصرف كما جاءت في: د.على عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 141- 142.

[2] د. على عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص 142.

إعطاء كل ذي حق حقه، إذا لم تعط الله حقه في العبادة، والمجتمعات السابقة للمسيحية ليسوا إلا " كعصابة لصوص"[1].

أدخل فلاسفة السكولاستية بعض الأفكار التي هذبت مفهوم الحرب العادلة خلال العصور الوسطي، فالقرار ببدء استخدام العنف يجب أن لا يتم بمبادرة فردية، ولكن من قبل سلطة عامة تتخلق بأخلاق الدين، ولذا فإن الفرد المسيحي الذي لا يقوم بصفته الفردية على قتل شخص آخر قد يقدم على ذلك بصفته عضواً أو ممثلاً للدولة، أما الحكام فإن لجوءهم للحرب مشروط بأن يكون ذلك من أجل قضية عادلة كان يقوم الحاكم المجاور على سبيل المثال بانتهاك اختصاصات أو حقوق هذا الحاكم، وحتى في هذه الحالة لا يجوز اللجوء للعنف إلا بعد أن تستنفذ كل الوسائل السلمية لتسوية النزاع وهو الأمر الذي كان يعني في تلك الفترة اللجوء إلى التحكيم، كما أن الحرب مشروطة بأن نتائجها الخيرة ستكون أكثر من نتائجها السيئة وأنها ستعيد الحق والعدل، ولا بد أن تكون النوايا وراء الحرب أخلاقية ومعنوية وأن لا تستخدم فيها وسائل غير أخلاقية لأن ذلك قد يحولها من حرب عادلة إلى حرب غير عادلة، ومثل هذه الآراء هى التي وردت في كتابات خير من يمثل هذا المذهب من أمثال القديس توما الإكويني[2].

هذا بدوره أدى إلى ظهور القديس توما الإكويني يدعو إلى دولة موحدة منظمة تعمل على تحقيق الأمن والطمأنينة والعدالة وتأمين حياة الأفراد ضد الحروب والأخطار.

---

[1] د. سلمى حمزة الخنساء، **"تاريخ الفكر السياسي في العصور الوسطى والقديمة"**، ص147.

[2] جيمس دورتي، روبرت بالتسغراف، " **النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية** "، ط1، ترجمة : عايد عبد الحي، ص ص151-152.

(6) القديس توما الأكويني [*](1274 – 1225) " Thomas Aquinas " :

(العلاقات بين البشر يحكمها القانون الطبيعي، وهو انعكاس للفكر السماوي في نفوس الناس).

يرى "توما الأكويني" أن الدولة اجتماع سياسي طبيعي من حيث إن الإنسان حيوان اجتماعي، وأن على المواطنين الخضوع للقانون وإلا تقوض المجتمع، فالإنسان لا يوجد بدون مجتمع، ومتى وجد الحاكم وجد القانون[1].

أعلن أن المسيحيين في الأصل شعب واحد، وان انقسامهم إلى شعوب متفرقة ودول مختلفة مسألة ثانوية لأن الدول المسيحية جميعها أسرة واحدة. ومعني هذا أنه يحاول هدم الفكرة القومية التي كانت قائمة في ذلك الوقت. ويهاجم نظرية الدولة القومية التي تتمسك بسيادتها واستقلالها، ويدعو من طرف غير مباشر إلى قيام إتحاد أوروبي تحت سلطان الكنسية. ولقد اعترض ذلك الفيلسوف الديني على الحروب واعتبر الاشتراك فيها

(*) الأكويني: عاش الأكويني القرن الثالث عشر، في مدينة أكونيو بين روما ونابولي، لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي في إيطاليا. وفي هذا الوقت منعت الكنيسة في جامعة أكسفورد عام 1210م قراءة مؤلفات أرسطو ونعتتها بالكفر، ولكن ذلك لم يعط نتيجة ، فعدلت عن ذلك ، وتبنت فلسفة أرسطو بواسطة القديس توما الأكويني بطريقة التوفيق بين الإيمان والعقل، بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية . تتلمذ توما الأكويني على يد القديس "ألبرت الكبير" المتحمس لتدريس مؤلفات أرسطو في أوروبا الغربية، وبعد ذلك أسس معهداً لاهوتياً حيث تتلمذ على يديه الكثيرون من الطلاب، ثم توفى توما الأكويني ولم يبلغ من العمر الخمسين، بعد أن اشتهر بثقافته الواسعة وعلمه الغزير ، وترك مجموعة من المؤلفات الضخمة في المجال الفلسفي واللاهوتي، من أهمها مجموعة الرد على الكفار، والمجموعة اللاهوتية الموجهة إلى المؤمنين.

(1) د. علي عبد المعطي، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 150 .

وزرًا وخطئيه، وان كان في الوقت ذاته لا يوجه اللوم إلى الذين يحاربون في سبيل الله والدين، فكأنه يحرم الحروب إلا الجهاد الديني، وهذا أمر طبيعي يتفق مع نظريته في وحدة العالم المسيحي[1].

يرى "توما الأكويني" أن الدولة هى هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به، وإذا كان النظام في الجماعات الحيوانية والحشرات كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة، فإن النظام في الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد، ويرى توما أن الحكومة الموناركية هى أفضل أنواع الحكومات، أي (حكومة الفرد الفاضل) فهى أكثر مطابقة للطبيعة حيث إن الطبيعة تكونت من مبدأ واحد، كما أن (الجسم تديره النفس)، (والأسرة يديرها الأب)، (والعالم يديره الله) كذلك فإن (الدولة يجب أن يديرها فرد واحد). ويؤكد أيضًا أن هذا الحاكم لابد أن يكون بالانتخاب، وأن يعاون الحاكم الأوحد مجلس أرستقراطي ينتخبه الشعب، ذلك هو النظام الذي سنه الله لموسى، فكان موسى يحكم بمعاونة اثنين وسبعين رجلًا حكيمًا يختارهم الشعب بينما كان الله نفسه يختار الملك.

يرى "توما الأكويني" أن وظائف الدولة هى :

1- تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجموع والأخطار.

2- تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية.

3- ترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة التي تعمل أساسًا على الحياة الأخلاقية.

---

[1] د.راشد البراوي، "**الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص19.

4- حماية الدين وفي ذلك محافظة ومساعدة للكنيسة.

وبما أن الدولة عرضة للخطر الخارجي، لذا وجب عليها الاستعداد للحرب واعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها، لذلك وجب أن تكون الحرب عادلة، ولذلك ثلاثة شروط :

1- أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها.

2- أن تعلنها لسبب عادل أي لدفع الظلم.

3- أن تمضي فيها بنية صادقة وبعزم ثابت[1].

أضف إلى ما سبق، إن توما الإكويني يرى أن العلاقات بين الأفراد أو بين الجماعات يحكمها القانون الطبيعي، وهو انعكاس للفكر السماوي في نفوس الناس[2].

القانون عند الأكويني أربعة أنواع : نوع واحد فقط من عمل الإنسان وهما كالآتى:

1- القانون الأزلي: وهو عقل الله، فالكون خاضع لهذا القانون الأزلي، والعناية الإلهية هى التي تنظم وتسير هذا الكون. هذا القانون الخالد تستمد منه القوانين الصالحة قوتها، وهو مصدر لكل القوانين الصحيحة، ولا يستطيع إنسان التعرف عليه كونه شيئًا محسوساً، ومع ذلك فهو ليس غريبًا عن الإدراك الإنساني بل إن الإنسان يشارك بتطبيقه بقدر ما تسمح به طبيعته.

---

(1) د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 148 - 150.

(2) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية - أشخاص العلاقات الدولية - نظام أم فوضي في ظل العولمة "، ص49.

2- القانون الطبيعي : وهو انعكاس للنور الإلهي في المخلوقات والسير بموجبه ويتجلى ذلك بميل الإنسان الطبيعي لعمل الخير وتجنب الشر قدر المستطاع.

3- القانون الإلهي : وهو الوحي أو التنزيل، هو ما وصلنا بواسطة الكتب المقدسة، وتوما يقرر أن العقل والوحي لا يتعارضان، مع العلم أن الوحي يعلو على العقل، والإنسان لا يستطيع أن يصل إلى جميع الحقائق الدينية عن طريق العقل وحده لأنه يعجز عن فهم الحقائق الغيبية. فالوحي يؤيد العقل وليس نقيضًا له، وهما من نسيج واحد، لأن الله وهب العقل للإنسان وأوحي بالوحي إلى الأنبياء.

4- القانون الإنساني أو الوضعي : وهو من صنع الإنسان، هو كناية عن التشريعات التي يستنتجها الإنسان بعقله من القانون الطبيعي، فهو مشتق منه وضع لينظم حياة الأفراد داخل المجتمع ويتعرض للعقاب من يخالف قواعده. وهو نسبي وغير معصوم من الخطأ وقد يتعارض مع القانون الإنساني في مجتمع آخر[1].

أما القانون الأزلي والإلهي يمثلان الغاية النهائية من اللاهوت المسيحي. ويرى الأكويني أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلاً، أما القانون الظالم فإذا كان معارضًا للقانون الطبيعي والقانون الإلهي والقانون الأزلي فلا تجوز له الطاعة بأي حال من الأحوال، أما إذا كان معارضًا لحق ثانوي فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطرًا على المجتمع[2].

---

[1] د. سلمى حمزة الخنساء، "**تاريخ الفكر السياسي في العصور الوسطى والقديمة**"، ص ص 151 – 152.

[2] د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص 151 – 152 .

تعقيب

"إن فلسفة الأكويني السياسية هي ثمرة تأليفه بين النظريات المسيحية والوثنية"[1].

وترى المؤلفة أن مثل هذا الفكر لابد وأن يتبع، لأن إتباعه يجنبنا الكثير مما نحن فيه الآن من سيطرة وتسلط من جانب الحكام على المحكومين. وبما أن مهمة رجال الدين لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا وبخاصة الحرب وسفك الدماء، فإن من الواجب عليها استخدام الأسلحة الروحية من وعظ وصلاة وإقامة شعائر الدين.

(7) دانتي[*] " Dante " (1265 – 1321) :

(تأسيس حكومة عالمية، ينعم الإنسان فيها بالسعادة الأرضية وبالسلام والعدالة وبالحرية).

يعد دانتي من أبرز الشخصيات التي تنتمي إلى العصور الوسطي، من أهم كتبه "**De Monarchia** " وفيه يعرض لنا قضية السلام في وضوح بالغ، ويسوق لنا الحجج والأدلة في قوة يدلل بها على أهمية السلام على الأرض، لأنه صورة من السلام العلوي الذي لا تستطيع الأذهان أن تتصوره أو تدرك طبيعته ومعناه.

---

(1) د. موريس كرانستون، "**أعلام الفكر السياسي**"، [بيروت، دار النهار للنشر، 1970] ص 33.

(*) **دانتي** : فيلسوف وفنان وأديب سياسي وفقيه لغة وشاعر إيطاليا، انتمى إلى الطبقة المتوسطة، أهم مؤلفاته الكوميديا الإلهية "وفي الموناركية".

يقول دانتي إن الله والطبيعة لم يخلقا شيئاً عبثاً، وهذه الطبيعة ليس سوى يد الخالق القدير. وفضلاً عن هذا فان الإنسان لم يخلق لكي يعيش منفرداً وفي عزلة لأنه حيوان يميل بغريزته أو طبيعته لأن يحيا مع غيره[1].

يعلن دانتي أن الله قد اصطفي الإنسان يميزه العقل والتفكير مما يلزم للتأمل والعمل حتى ينعم الفرد برغد العيش وهناءة الحياة. ولكن الجنس البشري لن يستطيع الانتفاع بهذه القوة الكامنة إلا في ظل السلام العالمي.

وإذا كنا نبغي هذا فلابد من توافر الوحدة في الهدف، لأن الفرد يجني أكبر قسط من السعادة حين تخضع كافة قوانا وأغراضنا وجهودنا للعقل الذي يهيمن عليها ويوفق فيما بينها. وإذا كانت مصلحة الأسرة الواحدة تقتضي وجود إرادة عليا ترفع إليها الخلافات فأحرى الجنس البشري أن تكون له قوة مسيطرة تستهدف إرادتها تحقيق السلام. وهذه القوى العليا هى التي يعني بها دانتي، أما الأشخاص فأنه لا يعيرهم وزنا، فكأنه في الواقع يقصد شخصاً مثالياً أو أمراً معنوياً، ولعله يريد القول أن من الضروري أن تخضع الجماعات الإنسانية للقانون الذي يوفق بين مصالحها المتضاربة ويحول دون نشوب الخلافات أو تناعمها. ولن يتحقق هذا إلا إذا استندت كافة الإشعارات إلى قوة واحدة. وهنا تتضح الحاجة إلى وجود محكمة عليا أو أمير فوق الجميع. فالعالم إذن في حاجة إلى القانون الذي يكبح جماح للمثل والأهواء والأحقاد القومية، وما ذلك القانون سوي العدالة التي تنصف كل امرئ وتعطي كل ذي حق حقه. ويري دانتي أن السلطان الزمني لابد وأن يكون في مستوي أعلى من البابا أي الحاكم الروحي.. وباستقراء التاريخ يرى دانتي الصورة التي تهدف اليها في " الإمبراطور الروماني "، إذن فهو يدعو

---

[1] د.راشد البراوي، "**الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص22.

إلى قيام الإمبراطورية الرومانية بتوحيد المجتمع المسيحي في ظلها حتى يتسنى لها نشر السلام في أرجاء العالم[1].

فلقد كان **دانتي** أول مفكر في العصر الوسيط يمزج بين الفكر الأوغسطيني والفكر التوماوي في تركيب جديد خالف فيه الفكر الأوغسطيني والتوماوي معاً ؛ فلقد آمن دانتي بأن الإنسان حيوان اجتماعي بالطبع، وهو يجتمع بالآخرين مكونا للعديد من التنظيمات السياسية والاجتماعية (هذه نظرة توماوية أرسطية) والعلاج – يقول دانتي – هو تأسيس الحكومة العالمية ففي مثل هذه الحكومة الأخيرة ينعم الإنسان بالسعادة الأرضية وبالسلام والعدالة وبالحرية.

رأى دانتي أن سلطة الحاكم الموناركي تستمد مباشرة من الله بدون أي وساطة من كاهن أو قسيس أو أسقف أو بابا، وبهذا لم تعد الدولة في عرف دانتي خاضعة للكنسية ولا لرجالها بل أصبحت الحياة السياسية تهدف إلى تحقيق غايات دينية، لقد أصبحت الدولة عند دانتي صنوا للكنسية مساوية لها متكافئة معها، ولم تعد بأي حال من الأحوال تابعة لها، وبذلك حطم دانتي نظام التدرج الذي اتبعه كثير من مفكري العصر الوسيط الذين كانوا يضعون الله في قمة الوجود يليه البابا ثم يليه الإمبراطور وكلاهما تابع بنفس الدرجة للوجود الإلهي.

والواقع أن قيام دانتي بفصل الكنيسة عن الدولة واعتبار كل منهما كنسق مغلق مستقل عن الآخر، إنما كان يهدف منه إلى التقليل من سلطة الكنيسة، ولقد نتج عن الفصل بين الكنيسة والدولة فصل آخر بين اللاهوت

---

[1] د. راشد البراوي، " **الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص ص22-23.

والفلسفة واللاهوت وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية، والفلسفة وسيلة الوصول إلى السعادة الأرضية[1].

يرى دانتي إن الشعوب والممالك والمدن يجب تنظيمها وفق قوانين مختلفة لأن القانون هو القاعدة التي تدير شئون الحياة. والذين يعيشون في أجواء مختلفة يتطلبون قواعد للحياة مختلفة، ولكن في المسائل المشتركة بالنسبة إلى الجنس البشري والكامنة في نفسه أن يخضع الجميع لحاكم واحد وأن ترشدهم قاعدة واحدة نحو السلام.

ومن هذا نرى أنه يدعو إلى وحدة عالمية في الأمور الأساسية مع تمتع أجزائها المكونة لها بقدر من الحرية الشخصية أو الاستقلال الذاتي مما لا يتلاءم مع مبدأ وحدة الهدف والأسلوب[2].

تعقيب شخصي على " دانتي ":

إن دانتي عاش خلال عهد شهد نموه القوميات وازدياد قوتها، فخشي الصراع الناجم من تضارب المصالح، ونصح الناس بأنهم إذا أرادوا الخير لأنفسهم فلابد من أن يضعون أهدافهم على أساس مكين من القانون والتفاهم والعطف المتبادل. والباحثة تتفق مع دانتي في هذا، أما ما تختلف فيه المؤلفة مع دانتي، هو أن دانتي يدعو إلى إنشاء "حكومة عليا" تشرف على الاتحاد بأسرها " **Super State** " وهى فكرة لا تحقق سلاماً في النهاية بل تنتهي بدكتاتورية عالمية شاملة يمثلها فرد أو هيئة.

---

(1) د. علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص161.

(2) د. راشد البراوي، " **الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية** "، ص ص23-24.

التعقيب على العصور الوسطى :

مما سبق نجد الطابع المميز للعصور الوسطى، هو أن الإنسان كان مقتنعاً بأن الحق ثابت ومؤكد بإطلاق. وينبغي أن تحاكم العدالة كل ظالم لا يعدل، وتلاحقه في كل مكان حتى النهاية. ولابد أن يكون التعويض والقصاص مسرفين متطرفين وأن يتخذ طابع الانتقام. وتمتزج في هذه الحاجة المبالغ فيها على العدالة كل من روح البربرية البدائية، وهي وثنية في قراراتها، وتصور المسيحية للمجتمع. أن الكنيسة قامت من جانبها بغرس الرقة والرأفة، وحاولت بهذه الطريقة تلطيف المعنويات القضائية بعض الشيء. على أنها من جانب آخر، حين أضافت فكرة الهلع من الخطيئة إلى الحاجة البدائية للقصاص، تمكنت إلى حد ما من تنبيه عاطفة العدالة في الأنفس. ولذا فإن " الخطيئة " عند ذوي الأرواح العنيفة والمندفعة، لم تكن إلا مرادفاً في أغلب الشأن لما كان يفعله أعداؤهم. وزاد التعصب الديني من تعزيز قوة فكرة القصاص البربرية . وأدى انعدام الأمن على نحو مزمن إلى تحبيذ أشد أنواع النكال الممكنة من جانب السلطات العامة، فأصبحت الجريمة تعد تهديداً للنظام والمجتمع ، كما تعد كذلك إهانة للجلال الإلهي. وهكذا يتجلى أنه كان من الطبيعي أن يصبح الشطر المتأخر من العصور الوسطى هو بوجه خاص عهد القسوة القضائية. فإن استحقاق المجرم لعقوبته لم يكن موضع شك على الإطلاق. وكان الإحساس بالعدالة عند عامة الشعب يؤيد على الدوام أشد العقوبات نكالاً. وكان الحاكم من هؤلاء يقوم بحملات منتظمة يطبق فيها عدالة قاسية، تكون ضد قطع الطرق، وضد السحر، أو ضد الشذوذ الجنسي، ولكن ما يلفت الأنظار هنا هو القسوة الوحشية لا الشذوذ والانحراف. فكان التعذيب وتنفيذ أحكام الإعدام متعة للمشاهدين، كما كان مشهداً للتسلية في سوق عام، فكانت حياة بالغة العنف وشديدة التغليظ. وكانت

من المبادئ السائدة في العصور الوسطى أن أصل الشر كله في الجشع وحب المال[1].

يمكن القول "إن كل حكام الشعب في هذا العهد كانوا في طاعة الله، بينما من يقومون بخدمتهم من العامة كانوا يتعرضون للقتل في الكنائس" هذه مقولة من كتاب تاريخ الفرنج للكاتب جوجوري[2].

لقد عرفت العصور الوسطى بعد القواعد الدولية كالمعاهدات والاتفاقيات ومشاكل الحدود والهدنة، وتميزت العلاقات الدولية بتفوق البابا والإمبراطور، بينما ظلت العلاقة بين الأمراء المسيحيين قائمة على نظام الإقطاع. وهنا لابد القول إن هذا البناء السياسي لا يمكن أن يمثل أي صفة دولية ما دام العالم فيه يشكل وحدة هى الجمهورية المسيحية.

وهكذا فشل السلام المسيحي والزعم القائل بأن المسيحية والسلام توأمان لا يفترقان، بيد أن قيام الدول الجديدة على أثر تلك الحروب والمجازر ترتب عنه تركيز سلطة الملوك السياسية وتقويمها. ولم يتم القضاء على هذا النظام إلا بظهور الدول الحديثة ذات السيادة والمؤسسة على فكرة القومية. وخلاصة القول أن المسيحية قد أدت دوراً جوهرياً في وضع مبادئ الأخلاق الدولية وقواعد القانون الدولي. وهى قواعد كان الهدف منها تنظيم العلاقات بين الدول.

---

(1) د. يوهان هوتيرنجا ، ترجمة : عبد العزيز توفيق جويد، "**اضمحلال العصور الوسطى – دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضي المنخفضة**"، [الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،1978] ص ص 26 – 27.

(2)"**International encyclopedia of Terrorism** ", P. 37.

ما يميز العلاقات الدولية في العصور الوسطى هو عمليـــة الازدواج في السلطتين. إذ استمد البابا هذه الرئاسة من اعتقاد مفاده الوحدة الـــسياسية ووحدة مجتمع العالم المسيحيين أو ما يسمي بالجمهورية المسيحية. كما قامت المسيحية بالدعوة إلى الكف عن القتال وإراقة الدماء، محاولة منهـــا لإقامـــة سلام مسيحي بين ربوع العالم الغربي[1].

---

(1) د.علي عودة عقابي، " **العلاقات السياسية – دراسة في الأصول والتاريخ والنظريات**"، . ص ص38-39.



الفصل الرابع

العلاقات الدولية في عصر النهضة

تمهيد :

- أولاً- مراحل تطور عصر النهضة عبر قرونه.
- ثانيًا- مميزات عصر النهضة.
- ثالثًا- القانون الدولي في عصر النهضة .
- رابعًا- الحرب في عصر النهضة.
- خامسًا- السفارات الدائمة والقنصليات في عصر النهضة.
- سادسًا- فلاسفة العلاقات الدولية في عصر النهضة .

(1) مكيافيللي (1469 – 1527) " Machiavelli"

(صاحب مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة ، وأن الضرورة لا تعرف القانون)

نموذجًا للعلاقات الدولية اللا أخلاقية

(2) جان بودان (1530 – 1596م) " Jean Bodin " .

(يطالب بسيادة فرد واحد وأن يحكم الدولة بالديكتاتورية

لأنه يرى أن الديمقراطية تعرض الدولة للثورات)

نموذجًا للعلاقات الدولية الديكتاتورية القائمة على الإستبداد والتسلط .

- سابعًا- أهم نتائج عصر النهضة على المجتمع آنذاك.

التعقيب على عصر النهضة

تمهيد :

لقد وصف "ميشيليه" المؤرخ الفرنسي عصر النهضة بعبارة مشهورة، فقال " إنها كشف العالم والإنسان " وقد عنى بذلك القول بأن العقل في عصر النهضة لم يحصر تفكيره في الاهتمام بأمور الفردوس والجحيم، بل بدأ الناس يهتمون بحماسة بالعالم المباشر من حولهم، كما أنهم تحولوا إلى التفكير في الأغراض الدنيوية، بينما اللاهوت وفلسفة القرون الوسطى (الإسكولائية) فقد ظلتا تتمسكان وتتشبثان للبقاء من أجل السيادة والتقاليد[1].

تدل كلمة " Renaissance " على حركة البعث الجديد أو الإحياء، ومن ثم فهي تشير إلى الروح النقدية التي ظهرت في جميع المعارف والفنون، ويمكن تحديد عصر النهضة تاريخياً من النصف الأول من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن السادس عشر، وكانت إيطاليا على وجه الخصوص رائدة أوروبا في هذا العصر[2].

كان عصر النهضة عصر تجديد، ويمثل نقطة بداية لانطلاقة كبيرة. وكانت العلاقة بين الشعوب والدول حتى ذلك الوقت محدودة تقريباً على الجوار، ولكنها امتدت بعد ذلك عبر العالم، ودخل الأوربيون الذين بدعوا في غزو البحار في علاقات مع أجزاء كانت غير معروفة لهم سابقاً من العالم، أو يعرفون القليل عنها. وسرعان ما أصبحت شبكة الاتصالات الدولية مستعدة لضم العالم كله[3].

أخذت العصور الوسطى تدنو من نهايتها بسبب ما طرأ على أساليب الإنتاج وقواه وعلاقاتها من التحولات ومظاهر التقدم، واستعد المجتمع

---

(1) د. جميس ويستفال تومسون وآخرون ، ترجمة : د. عبد الرحمن زكي، "**حضارة عصر النهضة**"، [مؤسسة فرانكلين ، القاهرة / نيويورك، 1961]، ص4.

(2) د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 175.

(3) د. جلال يحيى، " تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة "، ص13.

الأوروبي لاستقبال العصر الحديث الذي تعرف بدايته أو فترة الانتقال إليه باسم "النهضة" وهي مرحلة هامة من مراحل تطور المجتمع البشري[4].

أولاً- مراحل تطور عصر النهضة عبر قرونه :

وكأية حركة تاريخية كبرى، فإن لعصر النهضة ينابيع أصلية عميقة، فالسياسية والدين والتجارة والصناعة والشغف يتحصل معرفة علمية جديدة، وروح المخاطرة، قد أسهمت جميعاً في تحفيز الحركة، وقد سطع أمام تلك "عالم لم يحجبه أحد، عالم لم تفن أطرافه أبداً"[5].

- فمنذ **القرن الثاني عشر**، قسمت إيطاليا إلى مدن يحكمها قناصل ينتخبون كل سنة وينتمون إلى الطبقات الشعبية كما ينتمون إلى الطبقات العسكرية، وقد وصف هذا النموذج من الحكومة منذ ذلك الحين بأنه جمهوري، وكانت هذه المدن من حيث المبدأ تحت سلطة الإمبراطور، ولكن المدن التي كانت بشكل خاص في حاجة إلى تبرير سيادتها طورت أفكاراً جديدة حول "السلطة المطلقة"[6].
- وفي **القرن الثالث عشر** الميلادي، أخذ الطابع الرأسمالي ينتشر تدريجياً في المدن الإيطالية. وكذلك نجد الطبقة الوسطى في المدن الألمانية، والتي اشتغل أفرادها بالتجارة ومارسوا الحرف والصناعات المختلفة تزداد ثروة ونفوذاً في ظل النظام الإقطاعي، ولكن ما لبث أن أصبح مركزها محدودًا، أضيق نطاقًا بالقياس إلى قوتها وقدرتها على التوسع

---

[4] مجموعة من المتخصصين، ترجمة : د. أنطوان حمص، "**قاموس الفكر السياسي**"، الجزء الثاني، ص 338.

[5] د. جميس ويستفال تومسون وآخرون ، ترجمة " د. عبد الرحمن زكي ، " **حضارة عصر النهضة** "، ص 6.

[6] مجموعة من المتخصصين، ترجمة : د. أنطوان حمص، "**قاموس الفكر السياسي**"، الجزء الثاني، ص ص 338 – 339 .

والانتشار، هكذا أصبح نمو الطبقة الوسطى لا يتحقق طالما ظل النظام الإقطاعي قائماً، ولكن الكنسية الكاثوليكية كانت المركز الدولي الكبير للإقطاع، ووحدت أوروبا الغربية إذ جعلت منها نظامًا سياسيًا واحدًا. وهكذا كان لابد للطبقة النامية من أن تصطدم في قوة وعنف مع الكنسية والبابا. في الوقت الذي كان الصدام في حقيقته موجهًا ضد التنظيم الإقطاعي. هذه المعركة ذات المظهر الديني بدأت في ألمانيا بزعامة "مارتن لوثر" وعرفت باسم الإصلاح الديني، وقد ترتب عليها انشقاق هائل في المجتمع المسيحي ومنازعات دامية ولعل أخطر آثارها حرب الثلاثون عاماً (1618-1648م) التي نشبت بين البروتستانت والكاثوليك وانحازت فيها دول إلى طرف بينما أيدت دول أخرى الطرف الثاني تحقيقاً لأطماعها ومأربها، وأصيبت ألمانيا بسبب تلك الحرب الكثير من المشكلات، كما سببت حركات الإصلاح الديني اضطرابات وثورات وفتناً في فرنسا وغيرها دامت طويلاً وأحدثت خسائر باهظة[7].

- وفي **القرن الرابع عشر** لتعريف القدرة الإلهية الكلية طبق هذا المفهوم على السلطة السياسية ويمكن أن يضم إليه مفهوم السيادة الذي لم يكن جديداً عند "جان بودان" وهو ما يعادل "الدستور السياسي" للمدينة الإغريقية، أي معادلة كل السلطات التي يعدها "مكيافيللي" صلاحية أساسية للحكومات القائمة. وضم إليه مفهوم الدولة[8].

---

[7] د. راشد البراوي، " **الطريق إلي السلام – بحث في توجيه العلاقات الدولية** "، ص ص28-29.

[8] مجموعة من المتخصصين ، ترجمة : د. أنطوان حمص ، المرجع السابق، ص ص 340 - 343 .

➢ وفي **القرن الخامس عشر**، حيث الحروب القبلية وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوروبا الشرقية بالشرق وإيجاد أدب خاص بكل لغة، وتشجيع حركة جمع المخطوطات ونسخها وتنقيحها والتعليق عليها واختراع الطباعة مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار وهروب المفكرين إلى الغرب مما أدى إلى إثراء الفكر الغربي بوجه عام[9].

ثانياً- مميزات عصر النهضة :

إن أهم ما يميز عصر النهضة، وسيظل طوال العصور الحديثة، هو:

1) ما يمكن أن نسميه بنمو الاتجاهات القومية، إن تفتت الوحدة المسيحية، تحت تأثير حركة الإصلاح الديني، يظهر على أنه السبب أو النتيجة لذلك. فالمسيحية في تلك الفترة لم تعد إلا فيما يتعلق بعلاقاتها مع الإسلام، سوى مجرد كلمة. وإن ما يهم وحده بعد ذلك، هى هذه الدول العديدة والمختلفة، والتي أصبحت تقسم المجتمع المسيحي فيما بينها وأصبحت كل دولة من هذه الدول تتطابق مع أمة، والتي كانت رغبتها في الحياة والبقاء تشتمل على مظاهر الأنانية الجماعية، والتي يمكن تشبيهها بتلك التي خلق من أجلها القرن التاسع عشر، عند نهايته، كلمة "الاتجاهات القومية".

2) نجد أيضاً اللغة اللاتينية، والتي كانت هى اللغة العالمية، تفقد مكانتها، بل ونجد من يعمل على تجريدها حتى بين رجال الحركة الإنسانية، كما أظهرت الشعوب التعلق بلغاتها القومية، ورجال حركة الإصلاح الديني وأولهم لوثر، قد استخدموا هذه اللغات كوسائل لهم. وتعمدت الكنائس الجديدة عدم استخدام اللاتينية وهذا الاتجاه القومي يترجم – أو يدعم –

---

(9) د. علي عبد المعطي، **"الفكر السياسي الغربي"**، ص175.

اتجاه الانغلاق على النفس الذي ظهر في نفس الفترة عند معظم شعوب الغرب[10].

ثالثاً- القانون الدولي في عصر النهضة :

إن القانون الدولي المطبق في عصر النهضة قانوناً تصعب معرفته، بسبب كونه قانوناً غير مدون، وكذلك بسبب كونه لم يخضع لدراسة منظمة، ولكن كان له كثير من المميزات ومنها:-

- ففي **وقت السلم**، كانت الحاقلة الخاصة بالأجانب تستوحى من ليبرالية واسعة. وكان " فرانسيسكو دى فيتوريا " Franciscode Vittoria الأسباني، قد أعطى صدى للأفكار التي كانت واسعة الانتشار، حين درس أن حق الذهاب والعودة من دولة لدولة أخرى وهو ما أسماه "حق الاتصال"- كان موروثاً في نفس موجود المجتمعات الإنسانية: فليس على أية دولة أن تغلق حدودها في وجه أولئك الذين يرغبون في عبور حدودها سواء أكان ذلك من أجل السفر أو من أجل القيام بنشاط غير مؤذ".
- أما في **وقت الحرب**، فغالباً ما تؤخذ الإجراءات ضد رعايا الدولة المعادية. وكانت إحدى الميزات الأكثر وضوحاً لمجتمع الدول الأوروبية تتمثل في قلة أهمية الحدود، باستثناء أوقات الحروب[11].

رابعاً- الحرب في عصر النهضة:

من تقاليد الحرب في عصر النهضة، أنه كان من الممكن إعدام الأسرى وكان هذا يحدث في أغلب الأحيان. وكان من الضروري، من أجل أن يحصل المدافعون على أحد الأماكن ويسلمون على الإبقاء على حياتهم،

---

(10) د. جلال يحيي، "تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة"، ص ص13-14.

(11) د. جلال يحيي، "تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة"، ص17.

أن يوافق رئيسهم على شروط التسليم. وحين يتنازل المنتصر عن ممارسة كل حقوقه بأكملها، فإنه لا يحتفظ بالأسرى، بل يرسلهم إلى بلادهم، بعد أن ينتزع سلاحهم، إلا إذا كانت لدية سفن يجدفون عليها وكان الاسبانيين يجبرونهم على القسم بعدم العودة لحمل السلاح في أثناء الحرب القائمة. وعند أواسط القرن، ظهرت ممارسة " الحرب الطيبة "، فإذا ما اتفق الجيشان المواجهان على التعامل بها، فإن الأسرى لا ينفذ فيهم الإعدام؛ وحسب الحالة، فأنهم إما أن يفك أسرهم ببساطة، أو يتم تبادلهم بين الطرفين، وبأعداد متساوية، وتوضع فئات محددة لمستوى الفدية التي كنت تتسبب في أنواع مختلفة من المساومات. ويبدو أن هذه " الحرب الطيبة " قد مارسها أولاً السويسريون، حين كانوا يواجهون الألمان[12].

وفي مناطق أخرى، كانت أقسى أنواع العنف تستخدم ضد الأهالي الذين يسكونها، وضد ممتلكاتهم. وكانت الأوامر تصدر، في بعض الحالات، بعدم ترك أي شيء يسمح للعدو بأن يتزود به، فكانوا يأخذون المواشي، ويحرقون المحاصيل، وكان ذلك نظام عند الألمان، فكانت كل فرقة من فرق الجيش تضم ضابطاً يسمي رئيس الحريق Bandmaster . ولم يكن للضحايا، بعد نهاية الحرب، أي حق بطبيعة الحال، في أي نوع من أنواع التعويض؛ وكان أكثر ما في وسعهم أن يحصلون على بعض الإعفاءات من الضرائب. وإذا كانت حدود المعركة تتغير ببطء، فإن ذلك كان يسمح للأهالي غير المسلمين بأن يصالحوا خصماً مهدداً : فكانوا يخرجون لمقابلته ويعرضون عليه الأموال، وكأنة هذا هو أساس نشأة "معاهدات الفردة" أو "الجزية" التي كانت شروطها فإن هذا النوع من الاتفاقيات كان ينتج عنه وضع الخاضعين تحت حماية من يطالبهم بالأموال. وحين تؤخذ المدينة

---

(12) المرجع السابق، ص20.

عنوة، كانت تنهب، في غالب الأحيان وكان الأمل الموجود عند المحاصرين في الحصول على الأسلاب، لا يمكن أن يخيب دون خط كبير على الطاعة والنظام وكان المشاة هم الذين يقع على كاهلهم عبء عمليات الحصار، ويخدمون الجيوش، ويقومون بعمليات الحمل والجر، وكانوا يعرضون خدماتهم على من يدفع أكثر؛ وستكون مهمتهم بالنسبة إليهم غير مجدية إذا ما فقدت تلك المميزات الخاصة بالأسلاب[13].

وقد ضعفت القيود التي كانت الحكومة تستتر تحتها خلال عصر النهضة في إيطاليا نتيجة لموقف الحكام الجدد النقدي حيال الكنيسة[14]. حيث أصبح واضحاً أن العالم المسيحي لا يستطيع عسكرياً أن يقف على قدميه ضد الإسلام ، فقد سالت الدماء الغزيرة وأنفقت الأموال الطائلة في غير طائل وبالإضافة إلى ذلك أوجدت الحروب الصليبية تعصباً مقيتاً وسفكاً للدماء رهيباً مما زاد تلك الدماء المسفوكة بين الشرق والغرب[15].

خامساً- السفارات الدائمة والقنصليات في عصر النهضة:

إن العلاقات بين الدول الغربية الكبرى قد زادت بشكل سريع، لدرجة أن الأجهزة الدبلوماسية في هذا المجال اضطرت، من أجل قيامها بواجباتها، إلى أن يصيبها بعض التغيير. فظهرت الجيوش الدائمة والسفارات الدائمة منذ نهاية القرن الخامس عشر.

- وكانت طريقة السفارات الدائمة قد ولدت في إيطاليا، ثم انتشرت بعد ذلك في كل الغرب. وكانت كل الدول الإيطالية العديدة في القرن الخامس عشر تفصل بينها منافسات، وبشكل جعلها تشعر بالحاجة لمراقبة بعضها

---

(13) د. جلال يحيي، " **تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة** ، ص 20.

(14) مجموعة من المتخصصين ، ترجمة : د. أنطوان حمص ، **مرجع سابق** ، ص 344.

(15) د. جميس ويستفال تومسون وآخرون ، ترجمة " د. عبد الرحمن زكي، **مرجع سابق**، ص 7.

بعضاً باستمرار. وكانت أقل محاولة من جانب أحدى هذه الدول لتغيير الوضع القائم، في صالحها، تتسبب في عداء بقية الدول. وعاشوا في حالة من التوتر الدائم. وعملت الدبلوماسية في نشاط مستمر من أجل التوفيق بين المعاهدات والمحالفات وبين موقف متحرك ومتغير باستمرار ونتجت عن ذلك الحاجة إلى تعيين سفراء في مراكز ثابتة. وأصبح هذا التقليد شائع في كل شبه الجزيرة تقريبًا حوالي عام 1480. [16]

- رغم أن النظام القنصلي كان موجوداً منذ فترة بعيدة، إلا أنه كان لا يزال غير كامل التحديد. وكان له، من حيث المبدأ، صفة تجارية أساسية، وكان من يحملون لقب قنصل هم من التجار، يختارون بواسطة زملائهم، ويعينون بواسطة الملك أو بواسطة ممثل معتمد له. ولكنه كان يحدث لهم، في بعض المدن، وفي بعض الظروف، أن يضطروا إلى القيام بدور المندوب الدبلوماسي، وكانت هذه الحالة واضحة بشكل خاص في الإمبراطورية العثمانية وحيث لم تحتفظ الدول المسيحية ببعثة نظامية دائمة إلا في وقت متأخر. ويمارسون سلطات قضائية ومالية في نفس الوقت. ولذلك فانه من الممكن اعتبارهم كرؤساء لهذه الجمهوريات الصغيرة التي تكونها هذه المجموعات الصغيرة من أبناء أوطنهم المقيمين إلى جوارهم. وكانت سلطتهم لا تمارس إلا عليهم، إلا في حالة حصول رعايا أجانب آخرين على حق رعايتهم لهم، في علاقاتهم مع السلطة المحلية، على احترام الحقوق التي اعترفت بها لهم المعاهدات أو التقاليد الدولية[17].

---

[16] د. جلال يحيي ،" تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة "، ص24.

[17] المرجع السابق ، ص 28.

سادساً- فلاسفة العلاقات الدولية في عصر النهضة :

تم بروز مفهوم " سيادة الدول " في سياق تدعيم السلطة المركزية لمواجهة الإقطاع داخليًا وللقيام بأعباء المسؤوليات الخارجية التي ستزداد مع الانفتاح الذي نتج عن الاكتشافات الكبرى وعن التطور الهائل في ميدان المبادلات التجارية. آنذاك، شهدت أوروبا أولى أشكال الدولة بمفهومها الحديث.

وقد تم التعبير عن مفهوم الدولة السيدة من خلال كتابات مكيافيللي " Machiavelli" وبودان "Badin"، وظهرت في المقابل أولى الدراسات الفقهية لتنظيم علاقات هذه الدول السيدة في الميادين الخارجية والتي سيتم اعتناقها في معاهدة وستفاليا[18].

(1) مكيافيللي[*] (1469 – 1527) : " Machiavelli"

(صاحب مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة ، وأن الضرورة لا تعرف القانون)

نموذجًا للعلاقات الدولية اللا أخلاقية

---

[18] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص52.

[*] سياسي إيطالي ولد وعاش في "فلورنسا" منشأ حركة النهضة في إيطاليا ومركزها، عاصر مرحلة تحولات سياسية وفكرية، كان أهمها الصراع بين القوى الاجتماعية الجديدة من جانب، وبقايا الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية القوية في روما من جانب آخر، علاوة على تعرض فلورنسا للغزو الفرنسي مرتين.
صاحب كتاب (الأمير) قدم الدليل الصريح وأخلاقي حول كيفية الاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها أكثر من دولة.
Paul Wilkinson , " **International Relations - A Very Short Introduction** " , [New York , Oxford University Press , 2007] p.3.

عاصر مكيافيللي الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا، وتمزق قلبه لحالة التفتت والانقسام والتشتت التي سادت بلاده. [19]

هناك أربعة عوامل تعد الأكثر تأثيرًا في فكر "مكيافيللي"، وهي:

1- سخطه على انقسام إيطاليا إلى إمارات متصارعة.

2- معارضة الكنيسة للوحدة القومية.

3- انتهاز أسبانيا وفرنسا ظروف ضعف إيطاليا وتفككها لغزوها واقتطاع بعض أراضيها.

4- اكتشافه لأهمية القوة في فرض التحولات السياسية.

وقد انعكست هذه التأثيرات على مفاهيمه السياسية التي كان من أهمها: دور الدين والأخلاق، مفهوم القوة، مؤهلات وصفات الحاكم، مفهوم الإنسان خيرًا كان أم شريرًا[20].

في ذلك الحين راح يدعو إلى الوحدة الوطنية، متخذًا من القوة السافرة، والوسائل اللا أخلاقية ، والذرائع اللا دينية أدوات لتحقيق هذه الوحدة.

وهو يعد من المفكرين السياسيين الذين استطاعوا أن يدركوا خط سير التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا خلال النصف الأخير من القرن الخامس عشر والثلث الأول من القرن السادس عشر، حيث أدرك أن النظم التي كانت سائدة في أوروبا كانت عقيمة، إما لضعف النظام نفسه، وإما لعدم الاستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم، وإما لتدخل الاتجاهات

---

[19] د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 177 .

[20] محمد محمود ربيع – إسماعيل صبري مقلد ، " **موسوعة العلوم السياسية**"، ص364.

الأخلاقية والدينية في مسار سياسته للدول. لذلك رأى " مكيافيللي " أن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد الحكومة المونارکية (أي حكومة الفرد الواحد) ويتميز بالقوة والجبروت والدهاء[21].

ولا ننسى أن كتاب "الأمير" هو أهم مؤلفات مكيافيللي السياسية على الإطلاق عام 1515م يعالج فيه الحكومة المونارکية وأساليب الحكم والوسائل التي تؤدي إلى قوة الدولة، والسياسة العامة التي تستطيع أن تحقق بها مآربها والأخطار التي تؤدي إلى انحلالها وتدهورها[22]. ويعتبر أول من استعمل عبارة " الدولة " في كتابه "الأمير". كما أثار في كتاباته العديد من المشاكل التي يمكن أن تتعرض لها الدولة والوسائل التي يلزم على الأمير إتباعها في علاقاتها مع الآخرين.

انكب مكيافيللي على الكتابة في بداية تلك الحقبة التي عرفت تمركز السلطة السياسية حول الملك بعد انتزاعها من أيدي الأرستقراطيين الإقطاعيين، وكانت إيطاليا منقسمة إلى خمسة أقسام وتتعرض في الوقت نفسه لمناورات من قبل فرنسا وإسبانيا وألمانيا للسيطرة عليها[23].

ليست ثمة وسط عند مكيافيللي، فالدولة إما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية، وإما أن لا تقوم عليها، فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنساني بما فيه السلوك السياسي وفقًا لمبادئ السلوك الإنساني البحت. ولقد أكد مكيافيللي على الطريق الثاني، بل وأكد أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، الدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللا أخلاق، فهذا لا يهم الدولة، ففي دائرة السياسة ما يهم

---

(21) د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي**"، ص 178 .

(22) المرجع السابق ، ص 180.

(23) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص53.

الدولة هو مبدأ واحد أو معيار واحد تحكم فيه العقل وهو "النتائج التي يحققها الفعل" فإذا كانت النتائج مفيدة كان الفعل صائبًا، وإذا كانت غير مفيدة كـــان الفعل خاطئًا[24].

مكيافيللي هو صاحب مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة ، وأن الضرورة لا تعــرف القانون ".

يقول دانتنج :

"لقد فصل مكيافيللي علم السياسة عن علم الأخلاق، فلم يــؤمن بـــأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقي، ولا تصب ذاتها في دائرة القيم الأخلاقية بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تتشكل طبقًا للسياسة"[25].

وقد أكد مكيافيللي على مقولة القوة بغض النظر عن أخلاقية العملية السياسية التي جردها من كل صبغة أخلاقية ، ومن ثم يكون قد فصل النسق السياسي عن النسق الأخلاقي[26].

دعا مكيافيللي " إلى استخدام القوة في حالات أربع، هي :

"إنشاء دولة جديدة ، المحافظة على بقاء نظام الحكم

التبشير بدين جديد ، فرض القانون"[27].

---

[24] د. علي عبد المعطي ، " الفكر السياسي الغربي " ، ص 180 .

[25] Makey : **Political Philosophies**, (New York, 1948) P. 131

الترجمة كما جاءت في كتاب : د. علي عبد المعطي ، " **المرجع السابق** " ، ص 179.

[26] د. عبد الرحمن خليفة ، د. فضل الله محمد إسماعيل، " **النظم والنظريات الــسياسية الإسلامية**" ، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005]، ص 109 .

[27] د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 365.

راجع أيضاً بخصوص هذا :

د. مصطفى النشار، "**فلاسفة أيقظــوا العــالم** " ، [دار الثقافــة ، القــاهرة ، 1988] ص ص 203 - 213.

يعتمد مكيافيللي على تمركز القوة التي تستطيع أن تحطم جميع الحواجز الموجودة. هذه الحواجز هي نتيجة انفصال الإمارات التي كان يحكمها أمراء إقطاعيون.

ويشير أن للأمير طريقين للحرب، الأول بواسطة القانون والثاني بواسطة القوة. والأسلوب الأول هو أسلوب الإنسان الثاني فهو أسلوب الحيوان. ولكن لما كان الأسلوب الأول غير كاف فلابد من اللجوء إلى استعمال الأسلوب الثاني أو استعمال القوة. ويشدد مكيافيللي على ضرورة تعلم الأمير استخدام الأسلوبين : أسلوب الحيوان وأسلوب الإنسان. واستخدام الأسلوب الأول يدفع بالأمير لان يقلد الثعلب والأسد في آن واحد . فالأسد لا يقدر أن يحمي نفسه من الفخاخ والثعلب لا يقدر أن يدافع عن نفسه ضد الذئاب. وبما أن الناس ليسوا جمعيهم أخيارًا فإنه ينبغي على الأمير الماهر أن لا يحفظ وعده عندما يضطره هذا الحفاظ على العهد إلى التضحية بمصلحته أو عندما تتغير الأسباب التي قادته إلى قطع هذا الوعد[28].

ويرى مكيافيللي حول مفهوم "الإنسان خيرًا كان أم شريرًا"، حيث يقول "إن الناس بصورة عامة ناكرون للجميل متقلبون شديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما يستفيدون منك"[29].

ويرى أن الإنسان واحد في كل زمان ومكان وأنه تأثر في الماضي ويتأثر في الحاضر، وسوف يظل يتأثر في المستقبل بنفس البواعث والدوافع، وأنه تعود على حل نفس المشاكل بنفس الوسائل، وأنه بطبيعته أناني، حقود، خداع، جبان، لا تثيره إلا منافعه ولا تحركه إلا مصلحته، ولذا كان على

---

[28] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة**"، ص53.

[29] محمد محمود ربيع ، إسماعيل صبري مقلد، "**موسوعة العلوم السياسية**"، ص365.

الحاكم أن يقمع تلك النواحي في نفوس الناس ، وأن يجعل نفسه شخصًا مهابًا مثيرًا لخوف رعاياه مستشيرًا ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة إنسان[30].

يقول "مكيافيللي": "يعتمد المرء – في تقديره لما تتمتع به دولة قوية من سلطان – على عدة مظاهر فحص الأوضاع التي تسود علاقاتها مع جيرانها، وعندما يكون الوضع السائد أن يصبح الجيران بحكم رغبتهم في اكتساب صداقة دولة من الدول، روافدًا لها وفروعًا، فإن هذا الوضع يشير بصورة مؤكدة إلى ما تتمتع به هذه الدولة من قوة[31].

ويرى " مكيافيللي " أن قدرة الحكام على الاحتفاظ بالسلطة تتوقف على صفات خمس:

1- إتقان فن الحرب والتدريب والاستعداد الدائم لها حتى في السلم.

2- الخشونة والشجاعة والبُعد عن الملذات.

3- إعمال العقل، وذلك بالمزج بين الشجاعة والمكر حتى يكون الحاكم "ثعلبًا يميز الفخاخ وأسدًا يُرهب الذئاب".

4- الاعتماد على النفس، أي على الجيش المكون من المواطنين.

5- القدرة على استمالة الرعية للاستعانة بهم في الأزمات[32].

قال مكيافيللي : "إن في مهابة المرء سلامة له أكثر مما في حبه"[33].

---

[30] د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 178 .

[31] نيقولا مكيافيللي، " **مطارحات مكيافيللي** "، ترجمة : خيري حماد، ص ص561-562.

[32] محمد محمود ربيع – إسماعيل صبري مقلد ، " **موسوعة العلوم السياسية**" ص 364.

[33] د. عبد الناصر حريز ، " **الإرهاب السياسي – دراسة تحليلية** " ، ص 19 .

فلابد أن يكون رحيمًا ومؤمنًا وإنسانيًا ودينيًا. أما تلك الصفات فليس من الضروري المحافظة عليها، بل إن المحافظة الدائمة عليها قد تكون من أشد الأخطار. ويجب أن يكون الأمير دائمًا وأبدًا على استعداد للتكليف فيجلس الصفات المعاكسة عندما تدعو الحاجة، وألا ينحرف عن طريق الخير والصواب إذا أمكنه ذلك، ولكن أن يكون قادرًا إذا ما اضطر، أن يفعل الشر. ويستنتج مكيافيللي أن " الغاية تبرر الوسيلة ".

أما عن كيفية المحافظة على قوة الأمير في علاقاته مع الأمراء والآخرين:

يعتبر مكيافيللي بأن خير وسيلة لتحقيق ذلك هى ملكية الكثير من الرجال والمال والقدرة على حشد جيش كاف من أجل الصمود في الميدان ضد المعتدين. ولا ريب أن الآخرين سيترددون دائمًا في مهاجمة الأمير الذي يجيد تحصين مدينته ويحسن إدارة حكومة رعاياه(34).

وعلى هذا يرى مكيافيللي إن الإنسان لا يفعل الخير إلا مدفوعًا بالضرورة، ولا ينكر دور الدين في هذا(35).

ومما سبق، ترى المؤلفة أن مكيافيللي يُعد داعية إلى علم للسياسة مجردًا من القيم الأخلاقية، ولاشك أن السياسة اللا أخلاقية هى منبع كل الشرور، على الرغم من أنها سائدة على المسرح السياسي العالمي في أيامنا الحالية، وهو ما يعرف بأجهزة التجسس والاستخبارات وما ترتكب من جرائم في سبيل ما تريد تحقيقه من أغراض(36). فهل لا يعتبر هذا الفيلسوف بفكره

(34) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة "، ص54.

(35) مجموعة من المتخصصين، ترجمة: أنطوان حمص، "**قاموس الفكر السياسي**"، الجزء الثاني، ص 215.

(36) د. عبد الرحمن خليفة، د. فضل محمد إسماعيل، "**النظم والنظريات السياسية الإسلامية**"، ص 110.

راجع أيضاً : د. حسن صعب، "**علم السياسة**"، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، [بيروت، 1981] ص ص 94 – 97.

النفعي البحت الذي يفعل أي شيء بهدف الحصول على هدفه من الذين وضعوا بذور العلاقات النفعية البحتة المجردة عن الإنسانية، فما تفعله الدول الكبرى اليوم من مجازر واحتلالات واعتداءات على الدول الأضعف منها ونهب لمواردها ، ما هو إلا لتحقيق شيء ما يرون فيه تحقيق منفعة أو مصلحة خاصة بهم ولكن يستترون تحت شعارات زائفة، وفي سبيل تحقيق هدفهم هذا يقومون بارتكاب أفعال غير مشروعة. وهذا بالفعل هو تطبيق للمبدأ الذي نادى به مكيافيللي وهو "الغاية تبرر الوسيلة".

(2) جان بودان(*) (1530 – 1596م) " Jean Bodin " : (فكرة السياة)

(يطالب بسيادة فرد واحد وأن يحكم الدولة بالديكتاتورية لأنه يرى أن الديمقراطية تعرض الدولة للثورات)

إن الإنسان عند بودان يصنع حوادثه ومن ثم فهو يصنع تاريخه على الرغم من تأثير بعض العوامل كالمناخ والأمطار والرياح والطوبوغرافيا.... إلخ على مجريات الحوادث التاريخية، ومن ثم استنتج بودان أن البيئة الطبيعية يكون لها تأثير على الإنسان وبالتالي على اتجاهه السياسي كجزء من هذا التاريخ، وعلى هذا يكون بودان أول من قدم فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث، فالتاريخ عند بودان ليس تسلسلاً أعمى من حوادث متتالية لا رابط بينهما ولا ضابط ولكنه انعكاس عقلي لحضارات وثقافات ونظم إنسانية نمت وترعرعت ثم اضمحلت وماتت لعوامل إنسانية، ولبواعث تخضع لضرورات عقلية محكمة. لذلك اعتقد بودان أنه يتبع في التاريخ منهجًا جديدًا يربط بين الفلسفة والتاريخ، وكان يعتقد أن الفلسفة سوف تموت من الجمود إذا لم يبعث فيها التاريخ الحياة، وأن التاريخ سوف ينهار إذا اقتصرنا على دراسته وكأنه

(*) "جان بودان" فرنسي، قام بتحليل ودراسة "فكرة السيادة" التي شغلت اهتمام عدد كبير من المفكرين السياسيين ، وذلك ضمن أفكار كتابة "عن الجمهورية" De La Republique الذي نشره عام 1576م.

مجموعة من الحوادث الإنسانية الفرادى المتتالية التي لا يضبطها العقل، ولا تخضع للتفسير أو التعليل ومن ثم لا يكون له مغزى أو معنى، إلا أن الحقيقة أنه لم يكن له مذهب واضح يستعين به في ترتيب مادته التاريخية[37].

يرجع إلى بودان أول تعريف وتنظيم للسيادة. وقد عمل بودان على إيجاد الدعم القانوني لسلطة الملك في فرنسا من أجل بناء الدولة ومواجهة الإقطاع. وقد تكلم عنه **"ReSpublica"** في تحديده للدولة معتبراً أن ميزتها الرئيسية هى التمتع بسلطة السيادة. فالسيادة لا يمكن لها إلا أن تكون دائمة، لا تتجرأ وأسس من أية سلطة أخرى.

ويعرف بودان السيادة كما يلي: "إن السيادة هى سلطة الأمر والإكراه دون أن تكون مأمورة أو مكروهة من أي كان على الأرض". ومن هذا التعريف اعتبر بودان أن الأساس في الدولة هو السلطة العليا التي تسود وتتركز فيها كل السلطات الأخرى ولها بعدان، داخلي : سيادة داخل الدولة " وخارجي "سيادة الدولة"[38].

ناقش نظرية في السيادة لتبرير الحكم الملكي المطلق، وأساس هذه النظرية هو أن المشرع هو السيد المطلق. فما دام الملك هو المشرع فهو السيد الذي لا تنازع سيادته. لأن السيادة هى القدرة على إعطاء القانون وخرقه، وأهمية بودان المنهجية هى في اعتماده الملاحظة التاريخية لإثبات نظريته[39] ؛ لذلك فهو من أنصار الحكم الملكي المطلق ويبرر ذلك بأن الدولة

---

(37) د. علي عبد المعطي ، " **السياسة – أصولها وتطورها في الفكر الغربي**"، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983، ص ص 210 – 216.

(38) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص54.

(39) د. حسين صعب ، " **علم السياسة** " ، الطبعة السابعة ، ص 97 .

التي تتبنى النظام الديمقراطي هى دائماً عرضة للثورات، ولكنه لـم ينكـر إمكان قيام نظام حكم مختلط. أي أن بودان لم يكن يؤيد الحريات الفردية ولا يأخذ بالعقد الاجتماعي إطلاقاً، ويرى أن ميزة المواطن في خضوعه المطلق لسيادة الدولة، وميزة الدولة هى وجود السلطة السياسية العليا فيهـا. ولكـن رغم هذا تظل الدولة مقيدة بالواجبات الأخلاقية المنبثقة عن القوانين الطبيعية والإلهية[40].

إن ما ذهب إليه بودان هو أن القوة المسلحة هى العامل الفعال فـي السلطة السياسية، إلا أن الأبحاث المتزايدة استطاعت أن تجد الكثيـر مـن الحالات كانت القوة المسلحة بها العامل الرئيسي للسلطة[41].

الثورة عند بودان لا يمكن أن تقوم إلا إذا تغيـر شـكل الحكومـة والسيادة، ومعنى هذا أنه إذا حدث تغيير كلي في القوانين، وفي الدين، وفـي التجمعات الأخرى وتركيباتها، فإن هذا لا يكن ثورة ولكن حينما تتغير القوى العظمى من موناركية إلى أرستقراطية مثلاً فإن هذا يعد ثورة حقيقية علـى الرغم من بناء القوانين والدين وسائر المنظمات الأخرى كما هى[42].

مما سبق، ترى المؤلفة أن بودان يتطرف بفكره إلى المطالبة بسيادة فرد واحد وأن يحكم الدولة بالديكتاتورية لأنه يرى أن الديمقراطية تعـرض الدولة للثورات، أيضاً فهو يقيد الحريات الفرديـة ويـرفض فكـرة العقـد

---

(40) نيقولا مكيافيللي، ترجمة : د. خيري حماد ، تعليق : د. فاروق سعد، **"تـراث الفكـر السياسي قبل الأمير وبعـده "**، الطبعة الثانية عشر، [بيروت، دار الآفـاق الجديـدة، 1985] ص 253.

(41) د. علي عبد المعطي ، " **السياسة – أصولها وتطورها في الفكر الغربي**"، ص 217.

(42) د. علي عبد المعطـي، "**الـسياسة – أصـولها وتطورهـا فـي الفكـر الغربـي**"، ص ص 218- 219.

الاجتماعي وهذا هو فكر استبدادي بحت ويشبه حكم العــراق فــي عــصر صدام. ولكن ما نتفق فيه مع هذا الفيلسوف هو أن التاريخ ليس تسلسلاً أعمى ولكنه انعكاس عقلي لحضارات وثقافات ونظم.

سابعاً- أهم نتائج عصر النهضة على المجتمع آنذاك ما يلي:

1- الهجوم على الدين والأخلاق وفصلهما عن مجــال الــسياسة والفكــر الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي، وظهر هذا بوضوح خاصة عند مكيافيللي وبودان .

2- ساعدت حركة النهضة على نمو الآداب القومية في إيطاليا وأوروبــا، وقدم أمثلة رفيعة من الذوق الأدبي، تسمو على تلك الخيــالات التــي سادت العصور الوسطى.

3- ساعدت حركة النهضة على تــشكيل روح جديــدة تمــارس التجديــد والابتكار في سائر المجالات الــسياسية والأدبيــة والفنيــة والعلميــة والاقتصادية.

4- تميز هذا العصر بظهور وتفجر حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر وميلانشون وغيرهما، وما نجم عن هذه الحركــة مــن ظهــور البروتستانتية كطائفة منشقة عن طائفة الكاثوليك الرومان.

5- زودت حركة النهضة الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحيــاة وللعــالم، ووجهت الناس إلى أن هذه الحياة يمكن أن نحياها في ذاتها، وأن على الإنسان ألا يحتقر مباهج الحياة ويضحي بها في سبيل سعادة لا يعلــم عنها شيئاً في العالم الآخر[43].

---

[43] المرجع السابق ، ص 176.

التعقيب على عصر النهضة :

ترى المؤلفة أن الروح التي كانت سائدة في هذا العصر من أهم مميزاتها "التجديد والابتكار" في سائر المجالات، بالإضافة إلى نمو الآداب، وهذا بدورة يساعد على إتاحة الفرصة للعقل على التفكير دون أي قيود، أو خوف، أو تسلط، مما يختفي معه التسلط الفكري والديكتاتورية. ولكن إلى جانب هذه المميزات يوجد عيوب، وأهمها فصل الأخلاق والدين عن السياسة مما يؤدى إلى ظهور العلاقات الدولية اللا أخلاقية، أو النفعية، أو البرجماتية، وذلك نجده وبوضوح في الفكر المكيافيللي.



الفصل الخامس

العلاقات الدولية في العصر الحديث

تمهيد :

من الخطأ افتراض أن هناك أي تاريخ حقيقي لنهاية فلسفة العصور الوسطى، وبداية الفلسفة الحديثة، لأن فلسفة العصور الوسطى لم تنته على الإطلاق، فهي لا تزال موجودة حتى يومنا هذا، وكان لها تأثير كبير على كثير من فلاسفة القرن العشرين وكان من بينهم لوك، وباركلي، وهيوم في بريطانيا، وفولتير، وروسو في فرنسا، هؤلاء كان لهم دور كبير في مواجهة الخرافات ومناصرين للحرية الفردية وحقوق الإنسان حيث إن أفكارهم حركت الثورة الإنجليزية 1688م، وكان تأثيرهم سبباً جزئياً للثورة الأمريكية عام 1776م، والثورة الفرنسية عام 1789م[1].

كانت تتصف هذه الفترة بسيادة المذهب الطبيعي، فالعالم مملوء بالوقائع التي تخضع لقانون صارم، ويحيا الإنسان في ظل حكومة مستبدة، والاتجاه لتأليه الطبيعة والإعجاب بالمنهج الهندسي، وانتشار المذهب الآلي للطبيعة، وأن الله هو الطبيعة ويحق الشك في وجوده وذلك نجده عند ديكارت، كما نجد هوبز مستسلمًا للقوانين المدنية، وعدم مناقشة مسائل الإيمان ويرى أن الإيمان نوع من الولاء[2].

إذا أردنا أن نتحدث عن النشأة التاريخية للعلاقات الدولية في العصور الحديثة، سوف نجد أن نقطة البدء التي يجب أن ننطلق منها هي نظرية حالة الطبيعة الأولى (حالة الفطرة). حيث قد ذُكرت حالة الفطرة الفوضوية، المتعلقة بالمجتمع الدولي، لأول مرة في كتاب "توماس هوبز"

---

(1) وليم كلي رايت، ترجمة : محمد سيد أحمد ، " **تاريخ الفلسفة الحديثة** " ، [المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001] ص ص 22 – 27 .

(2) جوزايا رويس، ترجمة : أحمد الأنصاري، "**روح الفلسفة الحديثة**"، [المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 2003] ص 8 .

(الليفياثان Leviathan)، ومن ثم بصورة أكثر عمقا عند "جان جاك روسو" (حالة الحرب). ولكن مفهوم (العالم الفوضوي) يرجع في الواقع إلى مـؤرخ يوناني شهير هو "تيوسيديد"(*) وينسب هذا المؤرخ إلى احد الاستراتيجيين العسكريين القدماء مقولة (إن الحرية مع الجيران ، يجب ان تتقلص دائما إلى القدرة على مواجهتهم). (3)

أولاً- خصائص ومميزات العصر الحديث :

1- التطور العميق، فإذا كان المؤرخون يعتبرون فتح الترك للقسطنطينية 1453م وما تبعه من انهيار الإمبراطورية البيزنطية وهجرة علمائها إلى إيطاليا، نقطة تحول، ومن العصر الوسيط إلى العصر الحديث، فما ذلك إلا لظهور هذه الأحداث وآثارها في جملة الأحداث التي كونت نسيج التطور الجديد.

2- هذه الثقافة القديمة تنضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت الوثنية في الأفكار والأخلاق، حيث رأى فيها الغربيون صورة الإنسان على فطرته وطبيعته.

3- العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، بل وإقامة الفلسفة خصيمة للدين.

(*) **توسيديد " Thucydide "** : مؤرخ إغريقي من مدينة أثينا، عاش ما بين(460-395 ق.م) ، كان حاكما عسكريا وشارك في "حرب البليبونيز Péloponèse " (بين إسبرطة وأثينا)، وكتب تاريخها في كتاب بعنوان " تاريخ الحروب البيلوبونيزية"، وهو الذي أسس الكتابة التاريخية في دقتها وعقلانيتها ومنطقها.

(3) دانيال كولار، "**العلاقات الدولية**"، ترجمة : خضر خضر، [بيروت، دار الطليعة للطباعة ، 1980] ص 10.

Duncan Bell , " **Political Thought and International Relations - Variations on a Realist Theme** " , [New York , Oxford University Press , 2008] ,p.20.

4- ازدهار الصناعات والفنون، مما أدى إلى الإحساس القوي بالاستقلال، فشعر الإنسان كأنه رب نفسه وليس فوقه رب.

➢ هذه هي خصائص عصر النهضة، وهي نفسها خصائص العصر الحديث إلى أيامنا هذه نستطيع أن نردها إلى اثنين :

(1) الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة.

(2) العناية البالغة بالعلم الإلي وتطبيقاته العملية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في رخائه .

وهذا كله يؤدي إلى استقلال الفلسفة عن الدين، فتكون هناك فلسفة إلحادية وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة، تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر، وتستبدل نظاماً من الحياة بنظام[4].

إن من مميزات العصر الحديث نمو الروح القومية وظهور كثير من الدول القومية، وهي عملية لم تتم في يسر إلا بعد حرب ضروس. وكانت تلك الحروب القومية لا تقتصر على الأطراف التي يعنيها الأمر، وإنما تشترك فيها الدول الكبرى، البعض منها يريد أن يبسط نفوذه ويوسع رقعه أملاكه، والبعض الأخر يبغي تحطيم تلك الأطماع والإبقاء على التوازن الدولي. ومن نتائج تلك الخلافات الدولية الحروب الطويلة التي اقترنت بعصر الملك لويس الرابع عشر واستمرت نحو نصف قرن ولم تنته إلا بمعاهدة أوترخت 1713.

وعلى هذا فالفلسفة الحديثة كانت نتاجاً لأناس كثيرين من أمم كثيرة، معظمهم من عامة الناس، فكروا بلغتهم الخاصة وفسروا الحياة حسب خبراتهم، ونشرت أعمالهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر باللغة

---

[4] د. يوسف كرم، **"تاريخ الفلسفة الحديثة"**، الطبعة الخامسة، [دار المعارف، القاهرة، 1986] ص ص 5 – 8.

اللاتينية ثم ترجمت إلى اللغة الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، وهكذا ضربت الفلسفة الحديثة بجذورها في الحياة القومية في مكان ما، وبهذا المعنى أصبحت قومية[5].

ثانياً- قواعد العلاقات الدولية في العصر الحديث :

في دول مختلفة، كان جنود المشاة من الأجانب. وكان هناك نوع من السوق الدولي للجنود، يمكن لكل أمير أن يتزود منه. كان أحسنهم هم السويسريون، وكانت سمعتهم في هذا الميدان ترجع إلى زمن سابق. وابتداء من الربع الثاني للقرن السادس عشر، بدأ الألمان في منافستهم، وكان حبهم للنظام ومنافساتهم فيما بينهم، تظهر أقل تطرفاً من غيرهم بالنسبة لأجورهم. وكانت جيوش الإمبراطورية تأخذ فرسانها من المجر. وبعد نهاية فترة الحروب الإيطالية، أصبحت الجيوش تضم أعداداً أقل من العناصر الأجنبية، ومع ذلك فإن فرنسا، في أثناء الحرب الدينية، كانت لا تزال تطلب فرساناً من ألمانيا. وظلت تحتفظ طوال العهد القديم (أي حتى نشوب الثورة الفرنسية بفرقة من السويسريين في خدمتها) [6].

وإلى جانب قانون الحرب، كان قانون المحايدين يمثل دائماً جزءاً هاماً في القانون الدولي والعلاقات الدولية. وكانت فكرة الحياد مألوفة عند رجال عصر النهضة، ولكن مضمونها لم يكن هو نفس المضمون الذي تعرفه الآن. وكان على المحايدين بطبيعة الحال ألا يتدخلوا بأي شكل من الأشكال في العمليات الحربية، ولكن لم يكن ممنوعاً عليهم تقديم خدمات للمتحاربين، مثل تزويدهم بالمواد الغذائية. ومن الواجب علاوة على ذلك، عدم قصر خدماتهم على طرف واحد فقط من الطرفين المتحاربين ولذلك فإنهم إذا كانوا

---

[5] وليم كيلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد، "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، ص25.

[6] د. جلال يحيي، "**تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة**"، ص22.

يرغبون في التعامل مع أحد المتحاربين، فعليهم أن يحافظوا علـى سـلامة الميزان مع خصمه. وعلى العكس من ذلك، كان من حقهم المعتـرف بـه، وبالإجماع عدم التعرض للمقاساة من أضرار الحرب. وكانوا يميلـون إلـى قبول فكرة أنه من المشروع بالنسبة لأحد الجيوش أن يستعير إقليم محايـد، بشرط عدم المحاربة فيه، وعدم البقاء لفترة طويلة دون حتمية، وعدم طلـب أي شيء من الأهالي الذين يسكنونه إلا نظير دفع ثمن مناسب[7].

لم يكن لفظ "السفير" مستخدماً بشكل عام، وفي بدايـة الفتـرة كـان ينافسه لفظ " خطيب " أو "واعظ " Qrateur الذي كان قد ساد أثناء العصور الوسطي. ثم احتفظ به بعد ذلك للمندوبين غير العاديين، ولكبار الشخـصيات الذين يمتدون فخامتهم في العواصم الأجنبية، مكلفين ببعض المهمات التي لها طابع المراسم، مثل حملهم التهاني بمناسبة الأحداث السعيدة، مـن زواج أو ميلاد. أما المندوبون المرسلون إلى مراكز ثابتة فإنهم يحملون لقـب "مقـيم" Resident . وكانت الاحترامـات الواجبـة لهـم، والهيبـة التـي تحـيط بأشخاصهم، لا يمكن موازنتها بتلك التي كانت للسفراء الحقيقيـين. فكـانوا شخصيات من درجة أقل؛ وكان دورهم يقتصر على الملاحظـة والإبـلاغ، بشكل أساسي[8].

إن الاحتفاظ بمندوبين مستعدين دائماً للتفاوض يؤدي إلى إضعاف ميل الحكومات إلى الالتجاء إلى الأسلحة دون سبب سريع، وكل زيادة للروح القانونية تتضمن وتترجم بتراجع استخدام القوة الغاشمة. ومثل وجهات النظر هذه تشمل على كثير من التفاؤل[9].

---

(7) المرجع السابق، ص ص22-23.

(8) نفس المرجع، ص25.

(9) د. جلال يحيي، "**تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة** "، ص 26.

ثالثاً- مراحل تطور العلاقات الدولية منذ القرن السادس عشر حتى أواخر الثامن عشر :

➢ **العلاقات الدولية في القرن السادس عشر :**

بحلول القرن السادس عشر كانت العلاقات الدولية الأوروبية قد شهدت تحولا أساسيًا. فقد تطورت قوى سياسية ودينية واقتصادية في داخل التراكيب السياسية السابقة. فالسلطة البابوية أضحت مهددة من جانب الإصلاح الديني، والعلائق الإقطاعية أصبحت مهددة من جانب طبقة اجتماعية صاعدة هى نواة للبرجوازية اللاحقة، والسلطة الإقطاعية أضحت عرضة لتحدي مركزي من جانب الملك. وبتضافر هذه العوامل المصحوبة بالوعي القومي جميعا تحول المجتمع الأوروبي من تركيب ضعيف في العلاقات المتبادلة إلى مجتمع الدولة القومية . وقد أدت العلاقات هذه إلى تعقيد أو اتساع رقعتها، وتنوعت شكلاً مع تطور الثورة الصناعية واندلاع الثورة الفرنسية. فالأولى وضعت البرجوازية في مرحلة الانطلاق الحتمي اقتصاديا. وأما الثورة الفرنسية فأنها كست قيود التبعية القومية ونادت على التحرر القومي ودفعت بالدول الأوربية في صراعات قومية وسياسية واقتصادية. فنتج عن الأولى التعصب القومي ونجم عن الثانية السعي من اجل السيادة على أوربا ونجم عن الثالثة الحروب الأوربية والاستعمارية. هذا على مستوى النظام الأوروبي والعالمي. أما على المستوى القومي فان التباين الطبقي أصبح واضحا ولم يعد من الممكن التستر على التناقض بين البرجوازية والبروليتارية ذلك التناقض الذي يرجع في أصله إلى حالة الملكية وسائل الإنتاج في مرحلة تاريخية معينة[10].

---

[10] د. كاظم هاشم نعمة، " **العلاقات الدولية** "، ج1، ص82.

بعد انتهاء القرن السادس عشر، نجد أن هناك ملاحظة هامة و ستبقى لها قيمتها بالنسبة لكل الفترة التالية، وحتى الثورة الفرنسية : ذلك أنه، رغم تقدم الفكر الإنساني، ظلت أشكال الحكومات الموجودة في الدول المختلفة هى نفس ما كانت عليه منذ قرون عديدة. وفي هذا التشابك المستمر للطموحات، والأطماع، والأنانيات القومية، تسير الدول في غالب الأحيان في طرق غير متوقعة، يمكن شرح تفاصيلها بالتنوع الكبير في الدوافع التي تؤثر فيها[11].

➢ **العلاقات الدولية في القرن السابع عشر :**

تيارًا قويًا قد استطاع منذ القرن السابع عشر، أن يبلور رؤية شديدة الأصالة للعلاقات الدولية على الرغم من أن هذا التيار قد ضم بين صفوفه عديداً من المدارس الفكرية شديدة التباين في ظاهرها. وقد بلغ هذا التيار من القوة حدا جعله أكثر التيارات الاستمرارية، فلا يزال مصدر الإلهام للعديد من الأعمال حتى وقتنا هذا، كما يعد بمثابة الأساس النظري Paradigme الأكثر ذيوعًا إلى الدرجة التي لم تعد الإشارة إليه صراحة مسألة ذات مغزى. فقد غزا وسيطر على كل العقول على الرغم حتى من إرادة الكتاب الذين يستخدمونه[12].

➢ **العلاقات الدولية في القرن الثامن عشر :**

إن هذا القرن هو نهاية للعصور الحديثة، وهو يمثل تحولاً واضحاً من الماضي، وهى فترة تعتبر متميزة بشكل واضح، وذلك يرجع إلى أنها تنتهي عندما تبدأ التغيرات الكبرى التي أعلنها عام 1789 : لذلك فمن

---

(11) د. جلال يحيي، " تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة "، ص291.

(12) د. كاظم هاشم نعمة، "**العلاقات الدولية**"، ج1، ص82.

للمزيد ينظر :

Raymond Aron, **"Peace And War International Relations "**, p.738.

الواجب ألا يعبر "العهد القديم" عن مجرد حالة الأوضاع المتعلقة بالتنظيم الداخلي للدول Ancient Regime.

من أهم الخصائص المميزة لهذا القرن "اختفاء القرصنة، والتقدم البطيء في القانون الدولي، وزيادة تعقيد الشئون الأوروبية"[13].

إن القرن الثامن عشر شاهد ذروة الثورة الفكرية التي نبتت أصولها في القرن السابع عشر. وكان من مظاهر هذه الحركة المستنيرة روح إنسانية وطابع دولي حيث كانت المقولة السائدة لدى الفلاسفة وعلماء الاجتماع هي "أن الإنسان حيوان اجتماعي، ليس بالقياس إلى جماعة صغيرة محدودة العدد، بل بالنسبة إلى الجنس البشري بأسره، وأن الناس جميعاً إخوة، وإن رخاء المجتمع يجب أن يكون المسئولية الملقاة على عاتق الجميع.

لقد تميز القرن الثامن عشر بفلسفة عقلية تضيق ذرعاً بالوطنية المتعصبة الأنانية والمحدودة النظرة، وبسيادة القانون الطبيعي في تفسير العالم ومظاهره، وفي ذلك القرن بدأت الحملة الكبرى ضد الرق والعبودية. وامتازت كتابات الفلاسفة في هذه الفترة بالنقد والسخرية من فكرة القومية. ها هو "فيخته" الفيلسوف الألماني أكثر وضوحاً وجلاء حيث قرر أن أهل أوروبا المسيحية في الأصل شعب واحد ينظرون إلى القارة على أنها وطنهم الحقيقي. وها هو "روسو" حيث قال "كفى حديثاً عن فرنسيين وأسبان وألمان وإنجلترا فإنهم جميعاً أوربيون لا غير".

وبالرغم من وجود هذه الآراء بين الفلاسفة والمثقفين في هذه الفترة، فلا شك أن القومية مرحلة من مراحل تطور المجتمع الإنساني، وأنها أدت

---

(13) د. يحيي جلال، المرجع السابق، ص ص649-652.

خدمات كبرى للتقدم والحضارة وأنها خطوة أساسية قبل أن يقوم العالم الواحد الذي تعيش فيه الشعوب كأعضاء الأسرة الواحدة[14].

وحتى فترة الثورة الفرنسية عزفت القوى الأوروبية عن السعي لتحقيق أهداف يتطلب تحقيقها إيقاع قدر هائل من التدمير للخصم، وفي هذه الفترة تزايدت الدوافع الاقتصادية للصراع متمثلة في تزايد المنافسات الاستعمارية والتجارية والإقطاعية وبالتالي زيادة الأزمات الدولية، غير أن بروز البرجوازيات ساهم في تزايد المشاعر السلامية لا المشاعر العسكرية، لأن هذه البرجوازيات تتوق إلى مجتمع دولي منظم أكثر من أي شيء آخر لأن في ذلك الشرط الهام لحركة التجارة، إلى جانب ذلك فإن الدول التجارية الأوروبية الرئيسية عملت على تطوير قواتها البحرية وهو ما ساعد في إضعاف تأثير الحرب خلال القرن الثامن عشر إذ أن القوة البحرية يمكنها أن تنخرط في أعمال قتالية دون أن يعرض السكان في اليابسة للخطر أو دون أن تشملهم الحرب، والحرب البرية كانت تتسم بالهجمات المباغتة وقطع إمدادات المياه والهجمات المعاكسة والمناورات، غير أن ضعف حدة الحرب من هذه الزاوية أدى إلى تأثير سلبي على الاختراعات العلمية في الميدان العسكري وكانت المواجهات بين الجيوش ينظر على أنها مجرد أداة مساعدة للعمل الدبلوماسي تستهدف إضعاف أو تعزيز المراكز التفاوضية للأطراف خلال مفاوضاتهم التي كانت تتسم بطول المدة[15].

ومما سبق، يتلخص "هدف الدولة" في الغرب (وخاصة في فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) في أن "الدولة" قامت من أجل الفرد، فهي مسخرة له وليس هو المسخر لها، لذلك تعتبر صيانة إنسانية الفرد هي الهدف

---

(14) راجع : د. يحيي جلال، **"تاريخ العلاقات الدولية في العصور الحديثة"**، ص ص652-655.

(15) جيمس دورتي، روبرت بالتسغراف، **"النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية"**، ط1، ترجمة : عايد عبد الحي ، ص 154.

الأعلى للدولة في الغرب. وتلك هى "النزعة الفردية" التي جاءت انطلاقاً من فلسفات الغرب الحديثة والتي من مقتضياتها أن تكون شخصية "الفرد" هــى هدف كل نظام سياسي، وهذا مؤداه أن تكون شخصية "الفرد" هى هدف كــل نظام يقوم في الغرب، وأن أصلح الجماعات هى تلك التي تكفل للفرد أكبــر قسط من الحرية، وأن الحقيقة الأولى هى الفرد وما الجماعة إلا خلق قصد به تمكين الفرد من مزاولة حقوقه. هذا وتعتبر "الملكية الفردية" (حق الملكية) في الغرب أقدس الحقوق، بل هى حجر الزاوية للحريات الفردية ودعامتها جميعاً والأصل في "الملكية الفردية" أنها حق مطلق يخول صاحبه أوسع سلطة يمكن أن تكون للإنسان على الأشياء، فهى تخوله سلطة استعمال الشيء واستغلاله والتصرف فيه.

ووفقاً لذلك الهدف للدولة في الغرب فإن الإنسان يولد حرا، ومن ثــم فله أن يفرض حريته على المجموع الذي يكلف باحترام تلك الحرية. وتحقيقاً للانسجام بين الحريات الفردية المختلفة تتدخل الدولة لتوقف حرية كل فــرد عند الحد الذي يمكن للآخرين مزاولة حرياتهم. فالدولة تفرض على الجميــع احترام الحقوق الفردية لكل فرد من ناحية، وتفرض على كل واحــد قيــوداً لحقوقه لكي تكفل للجميع حقوقهم الفردية. هذا مع التأكيد علــى أن الحريــة ليست حقاً تجعله "الدولة" على "الفرد" وإنما هو حق يتلقاه الفرد من الطبيعــة وتقف وظيفة الدولة عند كفالة هذا الحق لجميع الأفراد[16].

إن الذين يشخصون حالة العلاقات الدوليــة عــن طريــق الإحالــة الصريحة إلى حالة الطبيعة يمثلون في الواقع سلسلة ممتدة بلا انقطاع ابتداء من هوبز إلى ريمون آرون[17].

---

(16) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، **"شرعية السلطة في الإســلام" دراســة مقارنــة**، [الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 1996] ص ص223- 224.

(17) Duncan Bell , " **Political Thought and International Relations - Variations on a Realist Theme** " , ,p.p .37-38.

ومن هنا نتطرق لدراسة بعض فلاسفة هذا العصر كـــان لأفكـــارهم الأثر الكبير فيمن تلوهم من فلاسفة معاصرين، حيث وضعت أفكارهم بذوراً للإرهاب الفكري المتشعب اليوم، لذلك سوف تقوم المؤلفة باختيـــار بعــض الفلاسفة الذين تجد لديهم فكرًا مؤثرًا في ما آلت إليه العلاقات الدولية اليـــوم. ومنهم هوبز، ومونتسكيو، وبيرك، وسيبنوزا، وبوزانكيت وآخرون[18].

➢ **العلاقات الدولية في القرن العشرين :**

نجد جذور هذه العلاقات ترجع غالبًا لكتابات كانط وهيجل وماركس ونيتشه وغيرهم الكثير، ولكن على أي حال، لقد أصبح القرن العشرين أكثر تطورًا وانفتاحًا في العلاقات بين الدول[19].

رابعًا- فلاسفة الفكر العلاقات الدولية في العصر الحديث :

(1) توماس هوبز (*) (1588 – 1679) " Hobbes Thomas " (نموذجًا للعلاقات الصراع والتنافس بين الدول) :

يرى هوبز أن تراث الفلسفة السياسية الذي يرتبط باسم كـــل مـــن: سقراط، و أرسطو، وشيشرون أخفق وعجز عن قيادة الناس نحو السلام. كما رأى هوبز، الانسلاخ الأكيد لكل من مكيافيللي وبيكون عـــن هـــذا التـــراث

---

(18) James E. Dougherty & Robert L. Pfaltzgraff, Jr, " **Contending Theories Of International Relations – A Comprehensive Survey** " , Fourth Edition , [New York , Longman , 1996] , pp.6-10.

(19) Scott Burchill & Andrew Linklater , " **Theories Of International Relations** " , **p.145.**

(*) **توماس هوبز** ؛ فيلسوف بريطاني إنجليزي ، كانت فلسفته مـــشروعًا لإدمـــاج علـــم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية ، فالمعرفة لديه في شتى أجزائها كل واحد متكامـــل، ومن أشهر كتبه كتاب التنين " the leviathan. قدم توماس هوبز فلـــسفته الـــسياسية بصورة موضوعية من خـــلال ثلاثـــة كتـــب هـــي: "مبـــادئ القـــانون" (1640)،=

بصورة حاسمة، لأنهم أقاموا مذاهبهم السياسية على اعتباراتهم لطموحات الإنسان العليا، وحياة الفضيلة، ونظروا إلى أنفسهم على أنهم عديمو الفائدة. وكان هوبز على اتفاق مع التراث الذي انبعث من سقراط، واشتمل توما الإكويني، والذي يرى أن أهداف الحياة الأخلاقية والسياسية وطابعهما تتحدد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة، ولكنه مع ذلك وضع معايير مختلفة للسياسة عن طريق بناء نظريته عن " حالة الطبيعة".(1)

➢ **هوبز ونظرية " حالة الطبيعة "** حرب الجميع ضد الجميع : A War of all-against

ينكر هوبز أن الإنسان بطبيعته اجتماعي وسياسي، ويرجع هذا الإنكار إلى أن كل المجتمعات المدنية لابد أن تنشأ من حالات الطبيعة فيما قبل الاجتماعية وقبل السياسة. حيث يرى هوبز أن الناس متساوون في ملكات الجسم والعقل بصورة كبيرة، والمساواة الأكثر أهمية هي القدرة

=و"المواطن" (1642)، و"التنين" (1651). أراد هوبز من خلال كتبه هذه توضيح مقصدان بينهما ارتباطاً وثيقاً أحدهما عملي والآخر نظري : الأول، وضع الفلسفة الأخلاقية والسياسة على أساس علمي. الثاني، نادى بتأسيس سلام مدني ومودة، وإعداد البشرية لكي تفي بواجباتها المدنية. كان هوبز متأثرًا بالحرب الأهلية التي كانت تشهدها بلاده. وأتت نظريته تدعم السلطة المطلقة للحاكم من أجل إحلال السلم الداخلي. ولكن الأهم في هذه النظرية هو في نتائجها على المستوي الدولي أي في علاقات السيد المطلق مع الأسياد الآخرين، وبالتالي في علاقات الدول فيما بينهما. ولقد أتت تفسيرات هوبز تعبر من الواقع الدولي بعد توقيع معاهدات وستفاليا وقد ذهب عدد من الباحثين والمؤرخين إلى القول بأنها ما زالت تعبر عن الواقع الدولي حتى يومنا هذا.

- د. ريمون حداد، ترجمة : الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية – نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية– نظام أم فوضى في ظل العولمة**، ص59.

(1) ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام، [القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005]، ص ص 375 – 377.

المتساوية التي يمتلكها كل الناس لان يقتلوا بعضهم بعضًا. وهذه أكثر أهمية؛ لأن الاهتمام الأكبر للناس هو المحافظة على الذات، و المحافظة على الذات هي بدورها أكثر أهمية؛ لأن الخوف من الموت يؤدي إلى انفعال أكثر قوة و عنف، ويقوي العداء الطبيعي عن طريق انعدام الثقة، فالناس بدون حكومة، يوجد لديهم الرغبة في أن يحرم كل واحد الآخرين من جميع الخيرات (بما في ذلك الحياة) التي يمتلكونها، بل و تهديد أمنهم. وتتعقد مشكلة الحياة المدنية بصورة أكبر عن طريق وجود حب المجد في طبيعتنا، أو الزهو، أو الكبرياء. ويكون في حالة مقارنة دائمة مع الآخرين، ويحب أن يشعر بالفخر والتباهي والتقدير، ويكون على استعداد تام لأن يدمر أولئك الذين يقللون من شأنه[20].

يرى هوبز أن غريزة المحافظة على النفس هي المبدأ الذي يشكل الخلفية النفسية لكل السلوك الإنساني، وأن كل ما يؤدي إلى المحافظة على النفس هو خير وكل ما يهددها هو شر، وأن كل إنسان يسعى إلى المحافظة على حياته ومصالحه الخاصة دون اكتراث بأمن ومصالح الآخرين[21]. حيث يرى أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقاً للتكوين البدني والمستوى الثقافي والخبرة، ومن ثم الناس متساوون من حيث إقدامهم على إشباع حاجتهم ورغباتهم، ولكن المساواة لا تكون تامة حيث إن الأقوياء بدناً والأذكياء عقلاً يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء إلا القليل، مما نتج عنه حالة النضال في سبيل البقاء والمحافظة على الذات، وذلك يتمثل في:

---

(20) المرجع السابق، ص ص 378 – 382.

(21) محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، "**موسوعة العلوم السياسية**"، الجزء الأول، ص 378.

1- المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات.

2- الخوف الدائم والإحساس المستمر بالخطر والريبة والشك، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

3- اشتهاء الإنسان المستمر لأن يحوز إعجاب الآخرين به كونه شخصاً أعظم تفوقاً ومجداً[22].

وهذا يؤدي حتماً إلى حالة "حرب الجميع ضد الجميع" A War of all-against " وانتهى هوبز من هذه النقطة أن الوضع الطبيعي للمجتمع هو "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" و"الإنسان عدو الإنسان في كل شيء" ويرى أن الحل الوحيد لفرض نظام على هذه النفوس الوحشية هو "الاستبدادية المطلقة"، وتلك هي النظريات الرئيسة لمؤلفه " Leviathan " 1654م[23].

يقول هوبز: "حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه في الإنسان الآخر حينما يوصد أبوابه، وانظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه .... ألا يشهد هذا على اتهام البشرية بالأفعال، تماماً كما اتهمتها أنا بالكلمات"[24].

---

(22) د. علي عبد المعطي، **"الفكر السياسي الغربي"**، ص227 .

(23) روجيه جارودي، ترجمة: داليا الطوخي، د. ناهد عبد الحميد وآخرون، **"الإرهاب الغربي"**، الجزء الأول، [القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية ، 2004]، ص137.

(24) Thomas Hobbes, **"Leviathan"**, (Everyman s Library, New York: Dutton ,1950), chap. xxx , pp.296 ff. and De Cive, chap. Xiii, esp. xiii. 14.

الترجمة كما جاء بكتاب: د. علي عبد المعطي، **"الفكر السياسي الغربي"**، ص227.

يرى هوبز أن الأمم بالضرورة في حالة الطبيعة من جهة بعضهم البعض، وبالتالي مجبرون على أن يفعلوا كل ما يمكن أن يقهر جيرانهم ويضعفهم. ولابد أن تتناقض خططهم السياسية طالما أنه لا توجد هناك دولة عالمية. ومع أن الأمر قد يكون هكذا، فإنه يتطلع أيضًا إلى ذات قوانين تشجع الفلاحة، والصيد، وقوانين ضد البطالة والتكاليف الباهظة الاستهلاك المفرط، وقوانين تشجع الصناعة، والملاحة، والميكانيكا، والعلوم الرياضية. ويجب أن توزع الأعباء العامة بالتساوي، وأن يدفع الناس الضرائب وفق لما ينفقونه، أو يستهلكونه، ويجب على كل فرد أن يدفع للدولة على قدر المنفعة التي يحصل عليها من حمايتها، ولابد أن تكون هناك مساواة أمام القانون، ولابد أن يكون أمن الناس هو القانون الأسمى، ولابد أن يُفهم الأمن على أنه يشمل كل متع الحياة ولذاتها التي يستطيع الإنسان أن يحصل عليها بصورة قانونية مشروعة ودون أن يتسبب في ضرر للدولة[25].

ينطلق "هوبز" من مقولة مفادها أن الإنسان يميل دومًا إلى الصراع مع أقرانه من البشر مدفوعًا في ذلك إما البحث عن المنفعة أو دفاعًا عن أمنه أو طمعًا في المجد. وترتبط هذه الحالة الطبيعية، في ذهن هوبز، بغياب السلطة المنظمة. (فطالما يعيش البشر بلا غطاء من سلطة مشتركة يحترمونها، فأنهم يصبحون في وضع شبيه بحالة الحرب. وهى حرب كل فرد في مواجهة أي فرد أخر. فالحرب لا تتمثل في المعارك والقتال الفعلي فقط ولكنها تعني أيضًا، إذا ما أخذنا عامل الزمن في الاعتبار، توفر وثبوت إرادة المواجهة وخوض المعارك.

وانطلاقًا من هذا فان الطريقة الوحيدة لتجنب اللجوء الدائم والجماعي للعنف تكمن في إقامة سلطة يتمكن البشر من حمايتها من العيش في سلام.

---

(25) Hobbes : **The Leviathan**, Ch xiii.

وذلك هو موضوع العقد الاجتماعي والذي بموجبه يتخلي كل فرد عن حريته في مقابل تمتعه بالحماية التي تكلفها له سلطة مركزة بلا حدود في يد "ألآن" العقود التي لا يحميها حد السيف تصبح مجرد كلمات Assemblee أو جمعية Prince "تفتقر إلى القوة القادرة على تحقيق أدنى قدر من الأمان للبشر[26]."

إن الخوف من الموت، والرغبة في الراحة، وأمل الحصول عليها عن طريق اجتهاد الإنسان، يحثان الناس على السلام. العقل الذي يعمل إلى جانب الخوف، والرغبة، والأمل، يفترض قواعد العيش السلمي. فمهمة العقل هى أن يخترع وسائل توجيه الخوف من الموت من جديد، وتقويته، وتوجيه الرغبة في الراحة وتقويتها، لكي يبطل الآثار المدمرة للرغبة في المجد. ومن أجل أن يضمن الناس المحافظة على ذواتهم الخاصة، فإن القانون الأول والأساسي للطبيعة يحتم على الناس أن يبحثوا عن السلام، وأن يدافعوا عن أنفسهم ضد أولئك الذين لا يمكن الحصول على السلام منهم. حيث تتجه القوانين الأخلاقية كلها، أي قوانين الطبيعة إلى تأسيس شروط السلام.

- القانون الأول: "ينبغي على كل إنسان أن يسعى جادًا لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل في بلوغه..... ".
- القانون الثاني: "ينبغي على كل الناس أن يسلموا بأنهم متساوون بالطبيعة".

وهنا يرى هوبز أن الناس كلهم متساوون في حالة الطبيعة، وأن حالة عدم المساواة الموجودة بين الناس الآن أدخلتها القوانين المدنية، لذلك يجب

(26) مارسيل ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة : حسن نافعة، ط1، ص 53.

علينا التسليم بأن الناس متساوون بالطبيعة، حتى لو كانت هذه المساواة غير موجودة، من أجل تحقيق السلام[27].

وترى المؤلفة أن هوبز ربما أراد بهذه المساواة، أن يجعـل النـاس اجتماعيين ومحبين للسلام، وهذا يؤدي إلى التقليل من العداوة التي تتولد بين الناس عن طريق الزهو، والمحاباة، وحب الذات المفرط.

وهوبز يعتبر أن قاعدة التصرف الأولى هي العمل من أجل المحافظة على الذات، هذا المبدأ هو أساس كل تصرف ويمثل عملية دائمـة مسـتمرة لكون الحاجة إلى الطمأنينة تدفع إلى ذلك. ولما كان الإنـسان فـي وضـعة الطبيعي يتأثر بظروف لها انعكاسات على وجوده وفي حسه للطمأنينة وحيث كان الناس متساوين بالمقدرة والدهاء، فلا يمكن أن يكون أي فهم آمنًا تمامًا، فتخيم عليهم هذه الحالة حال "حرب كل رجل ضد أي رجل". وبمعني آخـر فإن " غياب السلطة المنظمة يدفع كل إنسان في حياته للخصام مع الآخـرين من أجل الربح والدفاع والأمن و المجد الشخصي". ولكن هذه الحالـة التـي تهيمن على الوضعية الطبيعية سيدفع بها العقل إلى كيان جديد. فحب الـذات لن يفقد من أهميتها بل أنه سيكون السبب في تقوية ركائز المجتمع من خلال العقد الاجتماعي ويصف هوبز هذا بما يلي :-

"إن القوانين الطبيعية (كالعدالـة والحلـم والتواضـع والرحمـة أو بالاختصار: " أن تفعل بالغير ما تريد أن يفعله الغير بك") لوحدها وبمعـزل عن الخوف من قوة معينة تكره الناس على طاعتها، تلك القوانين تتـضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية للإنسان، الغرائز والعواطف التي تحملنا على

---

(27) راجع: ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة : محمود سيد أحمد، مراجعة وتقـديم : إمـام عبد الفتاح إمام، ص ص 382 – 384.

التحيز والتعجرف، والثأر وما شابه ذلك، والعقود بدون السيف ليست سوي كلمات فحسب، كلمات لا تملك لقوة لحماية إنسان، لذلك ومع احترامنا للقوانين الطبيعية التي يحفظها الإنسان عندما يريد وعندما لا تتضارب مع سلامته، وإذا لم تقم قوة كبيرة تضمن سلامتنا، يحق لكل منا أن يعتمد علىٰ قوته وعلى فنه تحفظًا ضد جميع ما يمكن أن يقوم به الآخرون ضده، وفي جميع الأمكنة حيث عاش الناس قبائل آنذاك تتصرف المدن والممالك اليوم وهى ليست سوى قبائل مكبرة "[28].

وفي ظل الفوضى يضطر الإنسان إلى استخدام القوة والغش ليحصل على ما يريد أو ليحتفظ بما عنده وهو يعيش خوفاً دائماً من تعرضه للقتل أو اغتصاب ما لديه. وللقضاء على هذا الاضطراب الذي يعيق الحياة المدنية المنظمة، لابد من التخلص من حياة العصر الطبيعي عن طريق اهتداء الناس بعقولهم ومشاعرهم إلى حتمية الاتفاق فيما بينهم عن طريق إبرام عقد اجتماعي يضع من خلاله نهاية للعصر الطبيعي وإنشاء مجتمع سياسي[29].

➢ هوبز والعقد الاجتماعي :

يشرح هوبز التعاقد بين أفراد المجتمع موضحًا: "إن الطريقة الوحيدة لقيام سلطة مشتركة كهذه يمكنها أن تدافع عن المتعاقدين ضد غزوات الغرباء وتمنع المآسي التي قد يسببها البعض للبعض الأخر وتسمح لهم بالحصول

---

(28) **من الفصل السابع عشر من كتاب الليفياتنان نقلاً عن :**

د. ملحم قربان، "**محاضرات في تاريخ الفكر السياسي** " غير منشورة 1966-1967، كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، الجامعة اللبنانية.

نقلاً عن: د. ريمون حداد، ترجمة : الشاذلي القليبي، " العلاقات الدولية – نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية- نظام أم فوضي في ظل العولمة، ص60.

(29) محمد محمود ربيع، إسماعيل مقلد، "**موسوعة العلوم السياسية**"، ص379 .

على ثمار الأرض والاستعادة منها في غذائهم وحياتهم الهانئة، إن الطريقة الوحيدة لذلك هى أن يوكلوا كامل سلطاتهم وكامل قوتهم لرجل واحد أو لمجلس واحد يمكنه أن يختزل جميع أراداتهم ضمن إرادة واحدة.وذلك يعني: تعيين رجل واحد أو مجلس واحد يمثل شخصيتهم. ويعترف كل منهم بأنه يتحمل مسؤولية جميع أعمال هذا الشخص كأنها أعماله هو شخصيًا طالما تتعلق هذه الأعمال بقضايا السلامة العامة والسلم العام. وبذلك يخضع جميع المتعاقدين إرادتهم لإرادته وقراراتهم لقراره وأحكامهم لحكمه وهذا هو أكثر من تراضي أو خلق انسجام : إنها وحدة حقيقية لهم جميعًا، في شخصية واحدة خلقها تعاقد بين كل من المتعاقدين وذلك كان يقول كل فرد للآخر :-

"أتنازل أنا عن حقي في حكم نفسي لهذا الرجل أو لهذا المجلس من الرجال، بشرط أن تفعل أنت كذلك أي أن تتنازل له عن حقك في حكم نفسك، وأكلفه أنا كما تكلفه أنت للقيام بجميع الأعمال التي تتطلبها السلامة العامة".

"وعندما يتم ذلك تتحد تلك الفئة المتفرقة من الناس في شخص واحد ويسمي الجمهورية (كومنولث). وهذه الجمهورية يمكن تعريفها كما يلي: هى شخصية واحدة تبني أعمالها وتحمل مسؤولية هذه الأعمال كلا من أفراد الجماعة الضخمة الكبيرة بواسطة تعاقد متبادل بينهما وبين كل في أبناء هذه الجماعة، وذلك لكي تتمكن من استخدام جميع قواها ووسائلها للدفاع المشترك عنهم ولتحقيق السلام بينهم". والذي يحمل هذه الشخصية، يدعى صاحب السيادة ويتمتع بالسلطة المطلقة وجميع الأفراد هم رعيته. ولكن إحلال السلام داخل كل جمهوريات على حدي لا ينبغي أن الوضع الطبيعي يبقي مهيمنًا بين الجمهوريات لأنه لا يوجد أيه سلطة يمكن أن تفرض عليها[30].

---

[30] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة"، ص ص61-62.

هوبز يُعرف الجمهورية "بأنها شـــخص وحيـــد" "une Personne unique" حوله الأفراد المتعددين، من خلال عقد مشترك إقامة كل منهم مع الآخر، سلطة القيام بكافة الأعمال باسمهم ونيابة عنهم ومنحوه حق استخدام قوتهم ومواردهم جميعًا بالطريقة التي يراها هو من أجل العمل على تحقيـــق سلامتهم والدفاع المشترك عنهم. ويسمي من يجسد هذه الشخصية بالعاهـــل " Souverain" ونقول عنـــه أنـــه يملـــك ســـلطة ســـيادية "Pouvoir Souverain " وكل ما عداه من المواطنين هم رعاياه[31].

فالعقد الاجتماعي عند هوبز نوعين :

- الأول: تعهد كل عضو من المجموعـــة المدنيـــة المـــستقبلية (أصـــحاب السيادة) مع كل واحد من الآخرين (الرعية) بأن يسلم بوصفه صـــاحب سيادة، سواء كان شخصًا، أو مجموعة من أشخاص، حسب ما تتفق عليه أغلبية عددهم.
- الثاني: التصويت الذي يحدد من الذي يجب أن يكون صاحب الـــسيادة. ويظل كل أولئك الذين لا يكونون شركاء في العقد في حالـــة الحـــرب، ويظلون بالتالي أعداء للبقية.

ولا تتأثر صحة العقد على الإطلاق بما إذا كان يدخل تحت التهديـــد بالإكراه، والخوف من الموت والعنف، أم لا. وتنشأ كل حكومة استبدادية عن طريق الخوف من صاحب السيادة نفسه؛ أي أن كل حكومـــة عـــن طريـــق الدستور تنشأ عن طريق خوف متبادل من الأفراد. إن الخوف هو الدافع في كلتا الحالتين. والأساسان مشروعان على حد سواء، ولا يهم في حالة اكتساب السيادة عن طريق الغلبة والانتصار ما إذا كانت الحرب عادلة أم لا.

---

(31) مارسيل ميرل، **"سوسيولوجيا العلاقات الدولية"**، ترجمة: حسن نافعة، ط1، ص54.

فالعقد الاجتماعي ليس ملزمًا إلا عندما تتحقق الغاية التي يبرم من أجلها، وهي الأمن والأمان. إن الطاعة تستبدل بالحماية. ولا يمكن أن يكون الناس آمنين باستمرار، وبصورة كاملة من الضرر والأذى عن طريق الآخرين. ويكفي أن يعرف كل مواطن أن أي شخص ينوي أن يضره ويلحق به أذى لابد أن يخشى العقوبة عن طريق صاحب السيادة أكثر مما يحصل عليه من جريمته. الحق الأول من حقوق صاحب السيادة هو حق العقاب. وينتج ذلك من التنازل الأساسي عن حق المقاومة الذي اتفق عليه كل المواطنين. ولا يستطيع أي واحد من الرعية أن يتخلص من الخضوع لصاحب السيادة، بالرغم ما ارتكبه من خرق للعهد، لأن صاحب السيادة لم يقم بأي تعهد مع الرعية، فالرعايا لم يتعهدوا إلا فيما بينهم فقط، ولأن صاحب السيادة لم يتعهد مع أحد، فإنه يبقى له وحده الحق في كل الأشياء التي كانت للناس في حالة الطبيعة. وبالتالي فإنه لا يمكن أن يضر أو يؤذي أي شخص، ولا يقترف ظلمًا لأن الظلم أو الضرر، بالمعنى الدقيق ليس شيئًا سوى عدم الوفاء بالعهد، مفترضًا حقًا تعهد به المرء من قبل، وفضلًا عن ذلك لأن صاحب السيادة يمثل إرادة كل الرعايا، فإن أي شخص يتهم صاحب السيادة بالضرر أو الأذى، فإنه يتهم نفسه، وليس من الممكن أن يظلم أحدًا. ولذلك فإن صاحب السيادة لا يمكن أن يعاقب على الإطلاق عن طريق رعاياه. كما يضاف حق شن الحرب، وعقد السلام الذي يشمل حق فرض الضرائب، وإجبار المواطنين على أن يتسلحوا من أجل الدفاع عن وطنهم، إلى صاحب السيادة ؛ لأن هذه الحقوق يجب أن تكون في أيدي السلطة نفسها التي يمكن أن تعاقب أولئك الذين لا يريدون أن يطيعوها. كما أن السلطة التشريعية و التنفيذية يجب أن تكون في أيدي صاحب السيادة، لنفس السبب، وهو أن الناس لا يطيعون أوامر أولئك الذين ليس لديهم سبب ليخافون منهم.

إن سلطة السيف (السلطة الجزائية)، والسلطة التشريعية لابد أن تكـون فـي الأيدي نفسها[32].

نص الفقرة الأساسية التي يدافع فيها "هوبز" عن شرعية إقامة السلطة من خلال العقد الاجتماعي الذي يفترض أن جميع مواطني أية جمهورية قـد شاركو في إبرامه.

يقول هوبز "أن الطريقة الوحيدة لإقامة تلـك الـسلطة المـشتركة، والقادرة على حماية الأفراد في مواجهة الاعتداءات التي قد يتعرضون لهـا من الخارج ومنع الأذى الذي قد يلحقه بعضهم بـالبعض الآخـر وحمايـة الصناعة والإنتاج بما يكفل إعاشة المواطنين وإشعارهم بالرضا، تكمن فـي ضرورة التنازل عن كل سلطانهم وكل قوتهم إلى رجل واحد أو إلى جمعيـة تختزل إرادتهم جميعا، من خلال قاعدة الأغلبية، في إرادة واحدة. ويعني هذا اختيار شخص أو جمعية يعبر أو تعبر عن شخصيتهم جميعًا، ويعترف كـل فرد له، أو لها، بكامل الصلاحيات ويعتبر نفسه صانعًا حقيقيا لكل ما يتخذه، أو تتخذه، من قرارات تتعلق بالسلم والأمن المشترك. ويتعين بالتالي على كل فرد أن يخضع إرادته وتقديره إلى إرادة وتقدير الشخص أو الجمعية التي تم اختيارهما للتعبير عن شخصيتهم. وليست المسألة مجرد تراضي أو أنفـاق فالأمر يتجاوز ذلك لأن المطلوب هو خلق وحدة حقيقية يذوب فيها الكل في شخص واحد. وهي وحدة تتحقق من خلال عقد يبرمه كل فرد مـع الآخـر وبريقه تبدو كما لو كان كل فرد يقول فيه للآخر : أنني أصرح لهذا الشخص أو تلك الجمعية وأتخلى له أو لها عن حقي في أن تحكمني شريطة أن تتخلي أنت أيضًا عن هذا الحق وأن يصرح له أو لها بالقيام بهذا الـدور وبـنفس

[32] راجع: ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة : محمود سيد أحمد، مراجعة وتقـديم : إمـام عبد الفتاح إمام، ص ص 385 – 400.

الطريقة. وحين يتحقق هذا يصير التنوع وحدة ممثلة في شخص واحد يطلق عليه اسم الجمهورية"Republique"[33].

إن القوانين المدنية لكل دولة ليست سوى أوامر صاحب السيادة، التي أراد بها تحديد ما هو خير، وما هو شر، وما هو عادل، وما هو ظالم، وما هو آمن، وما هو غير آمن. هذه القوانين تعتبر محاولة تساهم في إرساء السلام عن طريق حسم كل المسائل التي تكون محل للخلاف أو النزاع قبل أن ينشأ. وأن سلطة صاحب السيادة سلطة مطلقة؛ أي أنه ليس ملزمًا بأن يطيع القوانين المدنية، ويستطيع أن يعفي نفسه منها، ولا أحد يستطيع أن يدعي أي حق من حقوق الملكية ضده؛ لأن كل ملكية مستمدة من القوانين؛ أي من إرادته. ومعارضة إرادة صاحب السيادة في أي حال من الأحوال ستكون معارضة لأساس كل ملكية. وهناك حقوق معينة للرعية غير قابلة للتنازل عنها؛ ولا يجوز فيها إبرام عقد بما في ذلك العقد الاجتماعي، ومن هذه الحقوق، حق المحافظة على الذات، بأن لا يقتل نفسه، ولا يجرح نفسه، وأن لا يضر نفسه.

يرى هوبز أن كلاً من الرعايا والحكام يشاركان على حد سواء في مزايا كل حكومة، أي السلام والدفاع. وكلاهما يعاني على حد سواء، من البؤس الأعظم، والحرب المدنية، والفوضى. ولأن قوة الحاكم وسلطته تعتمد باستمرار على قوة الرعايا وسلطتهم فإن كلتيهما تعاني من المساوئ نفسها، إذا أضعف الحاكم الرعايا عن طريق حرمانهم من المال والخيرات.

ويرى هوبز على خلاف من سبقوه، أن سلطة الحكومة، وحرية المواطن، وهدف الحكومة، في كل شكل من أشكال الحكومة هو الهدف نفسه؛ أي السلام والأمن والأمان[34].

---

[33] مارسيل ميرل، "**سوسيولوجيا العلاقات الدولية**"، ترجمة: حسن نافعة، ط1، ص54.

[34] راجع: ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، "**تاريخ الفلسفة السياسية**" الجزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 400 – 410.

الوضع الذي ارتآه "هوبز" ترتب عليه نتائج حتمية توضح بدقة ذلك التناقض القائم بين حالة المجتمع وحالة الطبيعة. ومن هذه النتائج يؤكد هوبز على اثنين منها بصفة خاصة :

- النتيجة الأول: هى أنه في حالة الطبيعة، أي في حالة العلاقات بين الدول، يقول هوبز: "ليس هناك شئ غير عادل: "Rien ne peut etre injust" . لا محل هنا لمفاهيم من قبيل الشرعية أو عدم الشرعية، العدالة أو الظلم. فحيث لا توجد سلطة مشتركة، ينتفي القانون لا يكون هناك ظلم. فالعنف والخديعة هما، في زمن الحرب، عماد الفضائل". وهكذا فان لكل وحدة ذات سيادة الحق في أن تتصرف كما يحلو لها، في مواجهة الوحدات السيادية الأخرى، وذلك للدفاع عن مصالحها. وهي في تصرفاتها تلك لا تخضع لأي قانون لأنه لا توجد سلطة تضمن تطبيق ذلك القانون.
- النتيجة الثانية: التي يؤكد عليها هوبز فهي أنه، وبسبب غياب قواعد تقبلها الوحدات السيادية قبولا جماعيا، "تنتفي ادعاءات الملكية أو الإمبراطورية على أية رقعة كانت، فكل شخص يمكن أن يمتلك وأن يحوز ما استطاع الاحتفاظ به". أي أن القانون الوحيد الذي يسود حالة الطبيعة هو قانون الغالب. وفي وضع يتسم بمثل تلك الفوضى العارمة تخول كل جماعة ذات سيادة لنفسها الحق في فرض حقوقها الخاصة بالبقاء والدفاع الشرعي لا يحدها في ذلك سوي قدرة الجماعات السيادية الأخرى على فرض نفس هذه الحقوق. وعلى كل أن يتحمل تبعة ما يفعل[35].

---

[35] مارسيل ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة: حسن نافعة، ط 1، ص54.

اكتشف هوبز منطق الليبرالية الذي ترسخ في القرون الثلاثة التاليــة، فهو النظام الذي بدأ بالتنافس الأناني بين الأفراد والأمم على حد سواء، ومكن القوى من أن يلتهم الضعيف حتى يتمكن فرد واحد في نهاية المطــاف مــن فرض ديكتاتوريته المستبدة. حيث يرسم هوبز مسار منهج الفردانية المتنافسة ونهايته . ذلك المذهب الذي يختلف ظاهره عن باطنه، ذلك الباطن الذي يعبر عن المنطق الخفي لهذا المذهب وهو "الديكتاتورية الشمولية"، التي تأخذ شكلاً سياسياً مقنعاً ولكن مغالياً مستبداً من الناحية الاقتــصادية ؛ لأنهــا محاولــة لفرض الهيمنة الدولية عن طريق توحيد السوق[36].

تعقيب على هوبز :

فعلى أنقاض معايير الخير العام أو وحدة العــالم المــسيحي التــي تمسكت بها الفلسفات السياسية لليونان والرومان، ظهرت قيم سياسية جديــدة ساعدت كتابات هوبز على ترسيخها وخاصة المصلحة الفردية مــن كونهــا حافزاً للسلوك البشري، واعتبار أنها هى نفسها مصلحة المجتمع المدني مــن حيث تحقيق الأمن والاستقرار اللازمين لعمليات الاستثمار وانتقــال الــسلع ورؤوس الأموال[37].

---

(36) روجيه جارودي ، ترجمة د. : داليا الطوخي وآخرون ، " **الإرهاب الغربي** " ، الجزء الأول ، ص 137 .

للمزيد ينظر:

A .Nuri ˙Yurdusev , “**Thomas Hobbes and international relations: from realism to rationalism** “ , [Australian Journal of International Affairs Vol. 60, No. 2، pp. 305 ،321/_June 2006]

(37) محمد محمود ربيع ، إسماعيل صبري مقلد ، " **موسوعة العلوم السياسية**"، الجــزء الأول، ص 378.

ويمكن تلخيص ما ابتدعه "هوبز" في نظريته عن حالة الفطرة على الوجه التالي : أن ثمة تناقضا جذريا بين المجتمع الدولي والمجتمعات الوطنية. إذ كان الناس يعيشون، في هذه الأخيرة في حالة الفطرة بسبب غياب السلطة المنظمة، وبسبب صراعهم المستمر بين بعضهم البعض، فأنهم لا يعرفوا لا سلما ولا أمانا. وللخروج من هذا الوضع، والدخول في مرحلة الجماعة، قرر هؤلاء الناس توقيع ميثاق، أو عقد اجتماعي يقومون بموجبه بإعطاء سلطة عامة لأمير أو مجلس، وهكذا بتخلي كل مواطن عن حريته للسلطة المؤتمنة على السيادة، فأنه ضمن لنفسه، بالمقابل، النظام والأمن وبالطبع فان المقصود هنا هو رسم نظري، وبناء فكري هدفه تقديم تفسير عقلاني لعملية تكوين السلطة السياسية في المجتمع الوطني. وقد طبقت هذه الصورة على الروابط الدولية التي لم تخرج بعد، بحسب "توماس هوبز"، من مرحلة الفطرة حيث يقول: (إن الملوك والأفراد هم، بسبب استقلالهم وسلطتهم السيدة، فش شك دائم، وفي وضع المصارعين الذين يشهرون سلاحهم ويراقبون بعضهم. البعض واعني هنا، القلاع، والحاميات، والمدافع المركزة على حدود ممالكهم، والجواسيس الموجودين باستمرار عند جيرانهم، أي كل هذه الأشياء التي تشكل حالة حرب. وسيبقى هذا الأمر طويلًا، طالما إن الدولة المستقلة لم توقع (عقدًا اجتماعيًا عالميًا) لتخلق حكومة عالمية، وحيدة وسيدة، ولا يجوز إذن، خلط السياسية الخارجية مع السياسية الداخلية، لأن العلاقات بين الدول ترتكز على علاقات قوة، وليس علاقات حق : فهي تخضع للعبة المصالح الوطنية، وان المجتمع الوطني كامل ومنظم، بينما أن المجتمع الدولي فوضوي وجزًا).

وهكذا فإن العلاقات بين الدول لا ترتكز على مفاهيم الشرعية واللاشرعية، العدالة واللاعدالة، فحيث لا توجد سلطة مشتركة لا يوجد قانون، وحيث لا يوجد قانون لا توجد عدالة، إذن العنف والحيلة يصبحان في

أوقات الحرب من الفضائل، وينتج عن ذلك أن حقوق القوي هي المؤمنة باستمرار، فالوضع الطبيعي ما هو إلا تنمية لشريعة الغاب.

وهكذا تتحدد رؤية "هوبز" التشاؤمية للعلاقات الدولية. فبينما يؤمن العقد الاجتماعي التناسق والتسلسل في السلطات داخل كل جمهورية تبقي بين الجمهوريات مرتبطة بعنصر القوة، الميدان الأول تحكمه القوانين، أما الميدان الدولي فإنه لا يعرف ذلك.

إن الأخذ بهذه التفسيرات للوضع الطبيعي في دراسة العلاقات الدولية أدي إلى القول "بنظرية الوضع الطبيعي" التي تعتمد على المبادئ التالية :

- التمييز ما بين حقل السياسة الداخلية وحقل السياسة الخارجية.
- العلاقات الدولية (أي السياسة الخارجية) هى فقط من اختصاص الدول ذات السيادة وصاحبة سلطة الإكراه والإلمام[38].

وهكذا فان نظرية حالة الطبيعة لا تشكل كتلة متجانسة. فعلى الرغم من أنها تنطلق من مسلمة واحدة إلا أنها تنطوي على تأويلات عديدة تتأرجح بين الواقعية الحالمة والمثالية الخيالية، ومن التشاؤم الجانح إلى التفاؤل العقلاني. فهل يعد هذا التنوع دليلًا على مصداقيتها أم شاهدًا على ضعفها. وهذا ما سوف نتناوله فيما بعد.

وعلى هذا، فإن نظرية حالة الطبيعة لا تمثل مدركًا باليًا أو تنطوي على مغالطة تاريخية. فقد استقبلت نظرية هوبز استقبالا حافلاً من جانب أجيال متتالية من كبار العلماء الذين تعهدوا بالرعاية والتطوير.

ولا تزال هذه النظرية تستخدم كأحد المفاتيح الرئيسية في فهم الظواهر الدولية المعاصرة، ولكن تفرع عن هذه النظرية العديد من

---

[38] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص54 .

التفريعات والتخريجات. حيث تأسيسًا على المسلمة التي عرض لها هـوبز، اعتقد عدد من العلماء أن حالة الطبيعة بين الدول تمثل وضعًا دائمًا وثابتًا في العلاقات الدولية، بينما حاول آخرون، ولكن بطرق متباينة، إيجاد علاج لتلك الحالة وبذلوا جهود كبيرة في هذا الميدان[39].

ففي القرن السابع عشر استخدام " جون لوك " في كتابه (بحث حول الحكومة المدنية) نفس مفاهيم هوبز (حالة الفطرة)، (عقد اجتماعي). وفـي القرن الثامن عشر، جان جاك روسو، في كتاب (أميـل) و(تـأملات حـول حكومة بولونيا)، وكذلك "عمانوئيل كانط" في كتابه (بحـث حـول الـسلام الدائم)، كما اتخذ "هيجل" نفس الموقف في القرن التاسع عشر، أما في القرن العشرين، فان المفكرين الذين يعتبرون المجتمع الدولي، فوضويا، لم يختفوا بعد. وقد استمر بعدهم كثير من المؤلفين المعاصـرين، وعلمـاء الـسياسة والاجتماع والقانون، بالرجوع إلى (حالة الفطرة). وهذا ما سوف نتناوله من خلال من جاءوا بعده من مفكرين.

وبهذا يحق القول إن البناء الفكري للفلسفة السياسية الليبراليـة قـد حصل على دفعة قوية بتركيزه في "الليفياثان" على الفرد وجعله محور دراسة النشاط السياسي. يضاف إلى هذه التطورات الاقتصادية بُعداً اجتماعياً آخر، وهو الفرد على استعداد للتنازل عن كل حقوقه وحرياته مقابل الانتقال إلـى مجتمع مدني لتوفير الأمن، ومن هنا يتـضح لنـا أن الأبعـاد الاقتـصادية والسلوكية والاجتماعية جعلت هوبز رائداً لمذهب المنفعة والمذهب الفـردي اللذين سيصيران من المحاور الرئيسية في الفلسفة السياسية خـلال القـرون التى تليه[40].

---

[39] مارسيل ميرل، " **سوسيولوجيا العلاقات الدولية** "، ترجمة : حسن نافعة، ص57.

[40] محمد محمود ربيع ، إسماعيل صبري مقلد ، "**موسوعة العلوم الـسياسية**"، الجـزء الأول ، ص 379 .

(2) باروخ سبينوزا (*) (1632 – 1677) :

" Baruch Benedict De Spinoza "

(نموذجًا للعلاقات الدولية القائمة على انعدام توازن القوى – أي الاستسلام والخضوع للطرف الأقوى)

يرى سبينوزا أن حالة الطبيعة الأولى للإنسان تميزت باتجاه نحو إطلاق غرائزه وأهوائه ورغباته في أي اتجاه دون أدنى اعتبار للآخرين، فاستخدم حقه الطبيعي في حفظ بقائه والقضاء على كل ما يهدد وجوده، فلقد تميز الإنسان الأول بمتعة الحرية، ولكنها كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته، ولم تكن حرية عاقلة بأي معنى من معاني التعقل.

جاهد كل إنسان في سبيل بقاء ذاته، وتعددت الطرق والوسائل في تحقيق هذه الغاية طبقاً للاختلافات البدنية بين الناس، وكان نضاله في سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر

= راجع بهذا الخصوص :

كريستان دولا كامباني، ترجمة: نبيل سعد، "**الفلسفة السياسية اليوم**"، [عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2003] ص ص 159 – 161.

- Beate Jahn , "**Classical Theory in International Relations** ", [New York, Cambridge University Press, 2006] pp. 260-276

(*) سبينوزا spinoza: فيلسوف هولندي ولد بأمستردام من أسرة يهودية . وأراد والده أن يصير حاخاماً، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط ، ولكن كان بداخله الشك في الدين، فابتعد وتحول إلى دراسة العلوم الإنسانية. فقير، متقشف، بائس ومرتد عن الدين الإسرائيلي، مستقل في تفكيره إلى حد رفض هبات الملوك، هجر المعبد ليختلط بالمحافل البروتستانتية للقرن السابع عشر، مما أدي إلى طرده من دينه مع طلب إخراجه من أمستردام.

د. أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص788 .

المجهول، ومنافسة مستمرة بين الإنسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والنزوات. فسادت الفوضى وأصبح كل فرد لا يأمن صباحه وأمسه، وأضحى الشعور بالتوتر هو السمة الأساسية للإنسان في حالة الخوف هذه، وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهر في الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط المخيف ، إلى نمط يحقق للإنسان الطمأنينة والأمن والسلام، وذلك حينما أدرك الإنسان أنه لابد أن يتفق ويتحد مع الآخرين[41].

وعلى هذا، فقد نظر سبينوزا إلى العالم نظرة سوداء مليئة بالتشاؤم، ورغم أن جل الناس في طباعهم الشر ويحيط بهم البؤس وهم يتصارعون بشدة في سبيل الجاه والثروة، والإنسان فريسة الظروف والمصادفات؛ ويرى أن " الإنسان كأمواج البحر الصاخب بفعل الرياح المعاكسة، والبشرية تسير على غير هدى وتجهل ما ينتظرها وما تؤول إليه"، ويزعم كذلك أن "هذه البشرية الطموحة الطامعة تتنازع في سبيل الاستئثار بما تزعم أنها أشياء الحيازة، والناس في هذا الميدان وبقدر ما تستأثر بهم الأطماع يقف كل منهم في وجه الآخر للتطاحن"، ويزعم أن شهوات الإنسان تدفع به إلى امتداد سلطانه باستمرارًا بعيداً إلى أقصى الحدود، ويترتب على هذه الحالة أن يصبح كل في حالة حرب ضد الآخر مع ما يحيط بها من الحقد والخوف، مما يشل القانون الطبيعي الذي يجب أن يسيطر على الفرد والبشرية، ويجر هذا في نظره إلى تفاهم الناس لإنشاء دولة قوية تحكم كل شيء وتسطير على كل شيء، وهكذا لا تنشأ القوانين الخاصة ونظم الامتلاك للفرد إلا بقرار من الدولة، وقد تؤدي شهوة الفرد إلى مناهضة المحكومين للحكومة. ولكنه يزعم أن أسباب الثورات والاضطرابات وخرق القوانين في بلد ما ترجع إلى سوء

---

[41] د. علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص244.

نظام الحكومة أكثر منه إلى روح البشر الشريرة، ويقول إن حالـــة الحـــرب تسود الجماعـــة فـــي حياتهـــا القائمـــة علـــى سـيادة الفطـــرة الطبيعيـــة Etat de nature إذ أن الحق الطبيعي لكل إنسان يذهب به إلى نهاية حدود قوته، مما يهدد كيان البشرية، ومما يؤدي إلى إنشاء دولة لوضع حـــد لهـــذه الحالة وبهذا تنتهي حالة الحرب بين الأفراد، وموقف الدولـــة مـــن الدولـــة الأخرى شبيه بموقف الفرد من الفرد الآخر(42).

➢ **تمييز سبينوزا بين العبودية البشرية والحرية البشرية :**

طالما أن رغباتنا توجه في اتجاه الأشياء المتناهية والطارئة التي لا يمكن أن تشبع على الدوام فإننا نكون عبيداً للظروف الخارجية ونكون ضحايا الأحداث. إننا نكون عبيد انفعالاتنا ودوافعنا وأفكارنا الغامضة، التـــي تـــدين بأصلها إلى علل لا نستطيع التحكم فيها، وفي إمكاننا أن نحرر أنفسنا من هذه العبودية عن طريق التفكير بصورة واضحة ومميزة، وإننا بإمكاننا أن نفعل ذلك إذا فكرنا بطريقة عقلية، فلا شيء يسبب لنا الكآبة إذا عرفنـــا حتميتـــه، ومن هنا نتخلص من الألم الانفعالي.

ومن ثم فالحرية الإنسانية هى مسألة قبول الكون، لأنك تفهم حتميته، ومتى تم ذلك، ستحصل على سلام العقل، وستتحرر من الانفعالات، وتكون قادراً على أن ترد الشر إلى الخير، وبهذه الفلسفة أصبح سبينوزا راضياً عن حرمانه من شعبه، لأنه رأى أن الحاخامات من المحال أن يفهموه ، لذلك في استطاعته أن يصفح عنهم، ويتوقف عن الحزن على نتائج أفعالهم(43).

---

(42) د. أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص ص788-789.

(43) وليم كلي رايت، "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، ترجمة : محمد سيد أحمـــد، ص ص 118 - 119.

فمن الضار جداً للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أنه من الضار جداً أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل. ولكن الفرد لا يتنازل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص، وإلا استحال قيام الدولة، أما حق التفكير بحرية فخالصة له تماماً، ويجب أن يكفل له حق الكلام أيضاً بشرط ألا يجاوزه إلى العمل. وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة أو العنف، ولا رغبة في تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع عن كل فعل يعارض إرادتها، حتى ولو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد، ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير[44].

أما إذا أردنا أن نتحدث عن القانون عند سبينوزا، يقسمه إلى قانون إنساني وقانون إلهي، فالقانون الإنساني هو قاعدة للحياة، مهمتها الوحيدة هي الحفاظ على سلامة الحياة والدولة. أما القانون الإلهي فأعني به قاعدة لا تهدف إلا للخير الأقصى، أي إلى المعرفة الحقة، وإلى حب الله، وهذه هي الغاية القصوى التي ينبغي أن نتجه إليها جميعاً في أفعالنا، وأن الإنسان الغارق في لذات الجسد لا يستطيع أن يعلم هذه الحقيقة. أما القانون الإنساني يرمي إلى غايات أخرى[45].

نرى أن سبينوزا في تقسيمه للقانون عادل وهنا يطبق " اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله ".

---

[44] د. يوسف كرم ، " **تاريخ الفلسفة الحديثة** " ، الطبعة الخامسة ، ص 119 .

راجع أيضاً : سبينوزا ، ترجمة: د. حسن حنفي، "**رسالة في اللاهوت**"، الطبعة الخامسة، [دار الطليعة، بيروت، 1997] ص ص 119 – 120.

[45] سبينوزا، ترجمة: د. حسن حنفي، "**رسالة في اللاهوت والسياسة**"، ص ص 191 – 199.

خلاصة ما سبق، " يرى سبينوزا أن الموضوعات لا تكون شريرة أو خيرة إلا بسبب العقل ؛ لأنها تستمد قيمتها منه، واكتشف أن كل شرورنا تنبع من محبتنا لأشياء أرضية زائلة، وما علينا إلا أن نحب الأبدي الذي لا يزول، وانتهى سبينوزا إلى ضرورة وجود المفسر لذاته والمنتج لها، وأسماه الجوهر الكلي لكل العالم، وهو يتصف بالقدم، وموجود في كل مكان، مطلق، عاقل، قانون كل القوانين، والإنسان يحيا بخبراته وسط الطبيعة الأبدية للجوهر الحاوي للعالم"[46]. وأن العقل هو أساس الإيمان وإذا غاب العقل ظهرت الخرافة، ولكنها لا تقدم برهاناً على وجود الله[47].

التعقيب على باروخ سبينوزا :

لا ننكر أن هذا النوع من الفلسفة يؤدي إلى صفاء الذهن ، وينجو من شلل الحزن ولكن هذا النوع من الفلسفة يدعو إلى الاستسلام والإحساس بالإجبار في كل أحداث الحياة مما يدعو إلى الخمول وعدم المحاولة للسعي نحو الأفضل ، والاستسلام للأوضاع القائمة طالما أننا غير قادرين على تغييرها ؛ لذلك لابد من قبولها كما هي والتعايش معها، وهذا يؤدي إلى زيادة الطغيان من الحكام واستبدادهم طالما أن الشعب سوف يأخذ أي وضع على أنه حتمي ولا جدال فيه ويقومون بتقبله، أي أنهم مسيرون وليس مخيرون.

هذا بدوره يعد نوعاً من العلاقات الدولية القائمة على الاستسلام والخضوع للأمر الواقع، مع الرضا بما هو مفروض عليهم من أوضاع مهينة من قبل الدول الضعيفة أو المحتلة تجاه الدول القوية، وهكذا نجد بذوره عند سبينوزا اليهودي. وهذا ما يتم تطبيقه بالفعل من جهة الإسرائيليين على الشعب الفلسطيني، فهم يريدون بكل ما يفعلون من قتل وتعذيب وتدمير في

---

[46]جوزايا رويس ، ترجمة : أحمد الأنصاري، "**روح الفلسفة الحديثة** "، ص 11 .

[47] المرجع السابق ، ص 12 .

فلسطين أن يستسلموا لهم ويرضخوا بسياسة الأمر الواقع وإقامة الدولة الإسرائيلية على أرض الفلسطينيين.

وترى المؤلفة في هذا التحليل سبيلاً إلى محاولة علاج تطاحن المجموعات البشرية التي تتمثل في الدول المختلفة والسيادات المتنافسة على أساس التنظيم العام للدول، والذي سارت فيه كل دولة على حدة في وضعها الداخلي القومي لوضع حد للفوضى واقتتال الأفراد في دولها. (&)

(3) جون لوك (*) (1632 – 1704) : " John Locke "

(نموذجًا للعلاقات الدولية كما يجب أن تكون ، ينادي أن يصبح المجتمع جسدًا سياسيًا واحدًا)

لقد رفض لوك رفضًا قاطعًا الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت قائلا إن الإنسان يولد وعقلة صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة. ولا يولد وهو مزود بأيه أفكار فطرية على ما ذهب إليه ديكارت.

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك في المعرفة فكما رفض الأفكار الفطرية في المجال المعرفي، نجده يرفض الحق الإلهي للسلوك، إذ أنه رأى أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفي دمهم حق إلهي أو فطري لحكم الناس.

يولد الناس إذن أحراراً. لا أفكار في عقولهم، ولا فطرة في دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر. ومن ثم فالمساواة بين أفراد

(&) **للمزيد بخصوص سبينوزا:**

د.علي عبدالمعطي وآخرون، "**مقالات في الفلسفة الحديثة**"، [الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ، 2002] ، ص ص 35- 84.

(*) جون لوك: فيلسوف تجريبي انجليزي، أهم مؤلفاته "مقال في الفهم الإنساني" و"مقالتان في الحكومة المدنية" .

البشر مساواة مطلقة، ما دام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشري من معدن واحد، ومن أصل مشترك.

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا، وهي أنه إذا كان كل إنسان مساويا للإنسان الآخر من حيث الميلاد، فلابد إذن وأن يكون لكل إنسان نفس الحقوق الطبيعية Natural Rights التي يتمتع بها كل إنسان آخر. كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law.[48]

لقد سعى "لوك" في فلسفته أن يجعل من الحكومة (السلطة) حاميًا لحريات الأفراد وحقوقهم، فلا تظل هذه السلطة شرعية إلا بقدر حرصها على صيانة تلك الحريات والحقوق[49].

➢ **حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية عند لوك :**

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان. تسود فيها حسن النية، والمعزة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات. وأن الناس كانوا يعيشون أحرارًا متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي الفطري.

ذهب لوك إلى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الإنساني وتساعد على حفظ الحياة والممتلكات، ولم يكن هناك إلا قيد واحد يتمثل في قانون الطبيعة، كما كانت تتميز بالمساواة التي تشير إلى أن كافة الناس سواسية في الحقوق الطبيعية، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من

---

(48) د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص ص253- 255.

(49) **بصدد فلسفة " لوك " بصفة عامة ينظر :**

- د. محمد طه بدوي، **أمهات الأفكار السياسية الحديثة**، مرجع سابق، ص ص 83 -84.

وكذلك لنفس المؤلف : **الثورة بين الشرعية والحتمية**، مرجع سابق، ص ص 106-107.

الآخرين. ففي حالة الطبيعة، الناس كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعي الفطري الذي يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الآخرين[50].

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاث هى : الحياة، والحرية، والملكية. فحفظ الحياة Life هى أهم باعث في الأفعال الإنسانية . أما الحرية فلقد ذهب لوك إلى أنها ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة والملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة والاستمرار فيها. ولقد أعتقد لوك أن الملكية في حالة الطبيعة هى ملكية مشتركة، بمعنى أن كل فرد الحق في الملكية الخاصة فينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان شخصيته هو إلى الأشياء التي ينتجها، فهو إذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءا من نفسه، ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أي اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع. ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، ولا يستطيع تنظيمه إلا في داخل حدود معينة، فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما. ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع إلى الحيازة الأولى للأرض بقصد العمل فاصل الملكية يعود إلى حيازة الإنسان الأولى لما يعمل فيه، أي يرجع إلى حيازته لما يشغله عن طريق العمل[51]. يقول لوك، "يمزج الإنسان عمله بما يعمله فيه، ويضيف إليه بعض ما عنده، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكًا له "[52].

---

(50) د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص256.

(51) د.علي عبدالمعطي، **المرجع السابق** ، ص257.

(52) Locke: **"Two Tretaistes of civil government"**, [everymans Library, 1924], p.13.

وعلى هذا، تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث، الحياة، الحرية، الملكية، و يتواجد القانون الطبيعي الذي كان يرتكز على هذه الحقوق، أما نقطة الضعف في حالة الطبيعة هي الافتقار إلى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس. ولم يكن في الإمكان أن يكون كل إنسان قاضيا ومنفذا في ذات الوقت، يحكم بما يشاء، وينفذ ما يهوي بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون، ولم يعد في المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس، ولم يصبح في الإمكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حدا سواء. ومن أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي[53].

يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا " ويتحدوا في مجتمع يحقق لهم حياة أمنة مطمئنة، يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك"[54].

➢ **العقد الاجتماعي عند لوك:**

العقد الاجتماعي عند جون لوك هو تعاقد بين طرفين، الشعب من جهة، والحكومة أو الملك من جهة أخرى، ومن ثم فإذا أخل طرف بهذا التعاقد فأنه يصبح لاغيًا، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته، أو أهمل في مسؤولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التي خولها له الأفراد وجب عزله.

---

(53) د.علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 258- 259.

(54) Locke: " **Two Tretaistes of civil government** " , [everymans Library , 1924] , p.16.

- الترجمة نقلاً عن : د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص257.

ولا يتنازلون الناس في العقد الاجتماعي عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقي من هذه الحقوق الطبيعية قائما في عهد المجتمع السياسي كقيد يرد على حرية السلطان. إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع عن: حق تنفيذ قانون الطبيعة، حق عقاب من يخرج على هذا القانون. أي يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي ويتركون هذا المجتمع ككل.

فالعقد الاجتماعي إذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعي إلى المجتمع ككل. أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية. فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل ما يمتلكه الإنسان من حقوق طبيعية. إلا أن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو للحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون، ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم. ومن ثم فلاشخص، ولا حاكم ولا ملك، تتجسد فيه سلطة السيادة، أن السيادة هنا رجعت إلى الشعب وحده[55].

وينتج عن هذا التصور ما يلي :

- يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع، فهي مصدر السلطات تشريعًا وتنفيذًا، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة في الأغلبية.

---

[55] د.علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 259-260.

- إن السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون، مراعيا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة، مقيدا بنصوص العقد الاجتماعي الذي كان هو أحد الأطراف المشتركة في توقعيه.
- إذا أخل السلطان بمسئولياته، وانحرف عن تحقيق الغاية التي أتى من أجلها، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه[56].

يقول جون لوك "John Locke": " إن الأمراء والحكام الموجودين في هذا العالم هم في حالة الطبيعة ". فهي نفس الصيغة التي استخدمها هوبز كلمة كلمة تقريباً[57].

يرى لوك إن السيادة هي سيادة الشعب كله بجميع أفراده، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدني عن طريق العقد الاجتماعي، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع. كما إن الإرادة الحقة عنده هي الإرادة العامة وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعبًا وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[58].

وتفصيل ذلك أن الأفراد حينما ينتقلون من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع يتنازلون عن نوعين من السلطة هما: أولاً: سلطة الفرد في عمل كل ما يراه كفيلاً بصيانة ذاته وصيانة غيره من الناس، وقد تحولت هذه السلطة إلى سلطة عمل القوانين (التشريع)، ثانياً: سلطة العقاب على الجرائم التي ترتكب ضد القوانين الطبيعية – أي سلطة استخدام الفرد لقوته الذاتية لتنفيذ هذه القوانين، وقد تحولت هذه السلطة إلى سلطة تنفيذ القوانين (سلطة التنفيذ). وعلى أساس أن سلطة عمل القوانين لها الصدارة على سلطة تنفيذ

---

[56] المرجع السابق ، ص 261.

[57] Traite sur Le gouvernement civil (1690) , Chap. 1,x1.

مارسيل ميرل، " **سوسيولوجيا العلاقات الدولية** "، ترجمة : حسن نافعة، ص 55.

[58] د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص ص 261- 262.

القوانين. وتبعاً لذلك فالسلطة عند " لوك " تنشأ نشأة رضائية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهي سلطة مقيدة بوظيفة محددة لا تتجاوزها، والتزام الرعايا بطاعتها مرهون بقيامها بهذه الوظيفة، و ألا تحق لهم " الثورة " إن هى خرجت عن حدود وظيفتها. فالملكية الفردية – عند " لوك " – حق طبيعي تعد حمايته هدف الحكومة المدنية، والتعدي عليه من جانبها يعتبر خروجاً عن هذا الهدف.

وهكذا ينتهي " لوك " إلى أن " السلطة السياسية " مصدرها الرضا (رضا الأفراد بها) وأنها نشأت مرتبطة بهدف صيانة وحماية الحقوق الطبيعية للأفراد، وأنها إذا أخلت بالتزامها وجاوزت هدفها كانت الثورة عليها شرعية. ومن جملة ما تقدم يكون " لوك " قد قدم سنداً عقلياً لأمرين : أولهما: أن السلطة مقيدة بقيد أصيل هو التزامها بصيانة الحقوق والتي في مقدمتها حقاً الحرية والملكية وإلا فقدت السلطة شرعيتها[59].

➢ **الحكومة وفصل السلطات عند جون لوك :**

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر ؛ وهي حماية حفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ويلزم أن نحدد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية.

ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم عن طريق :

- إيجاد فهم محدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذي يعضد تلك الحقوق.
- إيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز.

---

[59] راجع : ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، "**تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام، [القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005]، ص ص 4 – 25.

- إمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي.

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة، أما السلطة الثانية فهي السلطة التنفيذية التي تخضع الأفراد لطاعة القوانين، كما يري أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التي تعني عند لوك الاهتمام برغبات الأفراد في المجتمع وتحديد العلاقة بين المجتمعات المختلفة وبين المواطنين.

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

1- السلطة التشريعية: ويجب أن تكون في يد ممثلي الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة.

2- السلطة التنفيذية: وهي التي تنفذ القوانين، والتي يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية.

3- السلطة الفيدرالية: وتتكون من ممثلي المدن والمقاطعات يعينهم الملك، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالي في انجلترا.

ولما كانت السلطة التشريعية هى أهم سلطات الحكومة، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات ؛ فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفي فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية. وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركيًا، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا[60].

---

[60] د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص ص 262- 263.

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها ونحـــن نتنـــاول نظريـــة لـــوك السياسية وهو أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعني تغير المجتمع ذاته. فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها. ولعل هذا يرجع أساسا إلى فكرة العقد الاجتماعي إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو إقامـــة المجتمع السياسي، وليس تحديد شكل الحكومة[61].

يرى لوك إن القوانين توضع في فترة قصيرة، ومع ذلك يكون لهـــا قوة دائمة ونافذة في الزمان، فإن الأمر يقتضي إيجاد سلطة تنفيذيـــة تتـــابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها، ومـــن ثـــم فـــإن الـــسلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية. ذلك من جهـــة، ومـــن جهـــة أخرى، يرى أنه ليس من المعقول أن نعطي لأولئك الذين يضعون القـــانون واجب تنفيذه، لأنهم يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التي صنعوها، أو قد يهيئون لكي يناسب رغباتهم تشريعا، وتنفيذا، ومن ثم يتمتعون بحقوق بهـــا أفراد المجتمع، فتنعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمـــع المـــدني المتحـــضر، وتتعرض بالتالي حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار، ومن أجل هـــذا يجب أن تنفصل السلطتان، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذيـــة والـــسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف. والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا للقانون على عكس ما ذهب هوبز، وكذلك تخضع السلطة التـــشريعية، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمـــة فئة معينة وإنما وضع أساسًا من أجل خير المجتمع ككـــل وتحقيـــق الغايـــة القصوى من تواجده، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون

---

(61) د.علي عبدالمعطي، **المرجع السابق** ، ص ص 264.

وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة في حق الحياة والحرية والملكية[62].

وانطلاقاً مما تقدم فإن هدف الشرعية عند " لوك " يتمثل في حماية وصيانة حريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية الأولى، فلا تظل السلطة شرعية وطاعتها واجبة إلا بقدر حرصها على حماية وصيانة تلك الحريات والحقوق، وإلا فمقاومتها شرعية وواجبة، وعلى هذا فإن حق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو نتيجة حتمية لعقد "لوك" السياسي. وذلك أن جميع أطراف الجماعة أطراف في هذا اعقد (بما في ذلك الذين يقومون على السلطة السياسية)، وأنهم لا يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم كلها وإنما عن الجزء اللازم منها لخلق تلك السلطة التي لا يجوز لها أن تمس ما احتفظوا به من هذه الحقوق، ومن يقم على السلطة التي لا يجوز لها أن تمس ما احتفظوا به من هذه الحقوق، ومن يقم على السلطة يتعهد بصيانة ما بقي للأفراد من حقوقهم وحرياتهم الطبيعية مقابل قائماً والطاعة واجبة إلا بقدر استمرار القائمين على السلطة في تنفيذ تعهداتهم، وهكذا يتحدد هدف الشرعية عند "لوك " في حماية وصيانة حريات وحقوق الأفراد، ويتحدد الهدف النهائي من عقده السياسي في حق المقاومة (حق الثورة) كضمانة للشرعية[63].

- **حق الثورة عند لوك:**

كتب لوك مؤلفه الرئيسي السياسي "مقالتان في الحكومة المدنية" عام1690. حيث جاء فيه بنظرية تعطي الشعوب الحق في الإطاحة بالملك

---

(62) راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص ص 40-53.

(63) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، " **شرعية السلطة في الإسلام** " دراسة مقارنة، [الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 1996] ص ص215-217.

إذا ما انحرف عن تحقيق الغاية التي تعاقد من اجلها الناس. حيث يرى لوك إن الملك باعتباره طرفا في العقد الاجتماعي، إنما يلتزم بتسخير سلطته في تحقيق الصالح العام، واحترام الطبيعية للأفراد، وإخلاله لهذا الإلتزام يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه، فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على احترام الحقوق الطبيعية للأفراد، وكفالة الالتزامات التي تفرضها الطبيعة والعقل. ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثا أقل أهمية بكثير من العهد الفطري الأول الذي يصنع المجتمع المدني. ولوك وإن اعتقد في تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الأخريتين، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا في تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يعارض مع الثقة التي وضعت فيها[64].

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقي ويخصص جانبا من نظريته لمناقشة الحق في مقاومة الطغيان، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزي والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لابد من تغييرها، وهذا يعني أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القوة، وإنما يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس اعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة في الأفراد والمجتمعات ودعمها.

إن الحكومة باعتبارها ممثلة للإرادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق، أو قامت بإهدارها، أو التخفيف منها، وجب إعلان الاحتجاج من

---

(64) – راجع: ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، "تاريخ الفلسفة السياسية" الجزء الثاني – **من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص ص 59-66.

– د.علي عبدالمعطي، **"الفكر السياسي الغربي"**، ص 266.

جانب الشعب بالطرق السلمية، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه، كان على كل فرد أن يحمل السلاح وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة في الحياة والحرية والملكية[65].

وأخيرا نختم بمقولة هامة لدى جون لوك حيث يقول : " لا تنتهي حالة الطبيعة بمجرد إبرام أي نوع من الاتفاقيات ولكنها تنتهي فقط من خلال ذلك الاتفاق الذي نصبح فيه، وبمحض إرادتنا، جزءا من نسيج المجتمع مشكلين بذلك جسدا سياسيا واحدا. أما أي نوع آخر من الالتزامات أو المعاهدات التي تستطيع الأفراد إبرامها فإنها تبقي عليهم في حالة الطبيعة ". وهذا بمثابة تحذير يوجهه لهؤلاء الذين ينتظرون أن يأتي الخلاص عن طريق إبرام المواثيق الرسمية[66].

---

[65] د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربي** "، ص 267.

للمزيد ينظر :

- Lee Ward , **"Locke on the Moral Basis of International Relations** " [AmericaCambridge: Cambridge University Press , Campion College at the University of Regina , The Politics of Liberty in England and Revolutionary, 3737Wascana Parkway, Regina, SK، Canada, S4S 0A2 , 2004] PP . 691- 703.
- Locke, John , " **TwoTreatises of Government** .Ed.Peter Laslett ", [Cambridge: Cambridge University Press[1690] 1988
- Locke, John. " **.Venditio ".Political Essays** .Ed.Mark Goldie. [Cambridge: Cambridge University Press. [1695] 1997
- Locke, John , " **EssayConcerningHumanUnderstandingth** ed. Ed. Peter Nidditch. Oxford: Oxford University Press [1700] 1975

[66] Traite du government،civil,

نقلاً عن: مارسيل ميرل، "**سوسيولوجيا العلاقات الدولية**"، ترجمة: حسن نافعة، ص60.

التعقيب على جون لوك :

لقد ساهم لوك في إثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعة التي تتبلور في حق الحياة، والحرية، والملكية، وبالتمسك بهذه الحقوق لا في حالة المجتمع الطبيعي الأول، ولكن في حالة المجتمع المتحضر أيضا . كما نادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذيـــة والفيدراليـــة، ضـــمانا لتحقيق سيادة الشعب في تحديد مصيره، والوصول إلى أهدافه، بدون ضغط الطغاة والمتسلطين. أضف إلى ما سبق كتاب لوك " مقالتان فـــي الحكومـــة المدنية " يعد من أهم الكتب التي أضافت الكثير فيما بعد على الكثيـــر مـــن الساسة والمفكرين أمثال فولتير وروسو ، والعديد من الأفكار التـــي دعمـــت الحرية الفردية، وسيادة الشعب على مقدراته، وحق الثورة ضد أي ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم.

تستخلص المؤلفة مما سبق ، إن لوك أعتبر القانون العنصر الأساسي للحكومة وللمجتمع، ولكنه رفض رفضًا قاطعًا أن يعترف بـــسيادة واضـــعي القانون المطلقة . كما يرى أن القوة الشعبية تقف بكـــل صـــلابة وراء قـــوة السلطة التشريعية، إذا كانت سلطة الهيئـــة التـــشريعية مـــستمدة مـــن ثقـــة المواطنين، فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلا لهذه الثقة، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها . ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التي انحرفت وشذت عن الطريق الذي رسمه الشعب لها.

كما نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بـــصدق للأغلبيـــة، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها، ونحن

قد نعيش في عالم لا تتحقق فيه هذه المثاليات التي نادى بها لوك، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة.(&)

(4) مونتسكيو(*) (1689 – 1755) " Montesquie "

(نموذجًا للعلاقات الدولية التي تستغل الدين للسيطرة على المواطنين لتحقيق المآرب الشخصية لحكام هذه الدول، حيث ربط بين الاستبداد والدين معًا)

يرى مونتسكيو أن وظيفة الفلسفة وظيفة تربوية، فتعليم الفلسفة لا يكون التعليم الأفضل عندما يكتفي الأستاذ بتوجيه رسالة، بل لابد على

(&) للمزيد بخصوص الفلسفة السياسة عند جون لوك: راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام، [القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2005] ، ص ص 7-71 .

(*) مونتسكيو صاحب كتاب " روح القوانين " عام 1748م تأثر فيه بمنبعين رئيسيين: الأول : تاريخ الإمبراطورية الرومانية ، والثاني : هو النظام السياسي الإنجليزي؛ لذلك اصطبغ تفسيره للظواهر الاجتماعية والقانون الذي يحكمها بصبغة تاريخية موضوعية محسوسة. ويرى أن " القوانين " عبارة عن علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء ولكن مهما كان تعريفها فهو يستبعد صفة القهرية أو الإلزامية عن القانون ، ويرى أن كل ما يوجد يتضمن علاقة مزدوجة بين العلة والمعلول، وينبغي أن نلاحظ من البداية أن روح القوانين وليست القوانين ذاتها هي هدف مونتسكيو، حيث يرى إنك إذا أردت أن تعلم الحقائق عن شعب ما؛ عليك بروح القوانين المؤسسة لجوهره لا أن تتوقف عند أوامر المشرعين ، وعليك أن تعرف كيف قامت القوانين ، وأن تتعمق في بداياتها ، وأن تعرف صلات العلة بالمعلول فيها سواء في أصلها أم في تطورها ، وأن تكشف الوظائف المنوط بها والمبادئ التي تنطوي عليها.

الفلسفة من أن تثير وتعالج قضايا مهمة ، وتكـون هـذه القـضايا باعثـة للاضطراب في المجتمع فتعمل على حلها ومناقشتها[67].

يتفق مونتسكيو مع هوبز في أن حالة الطبيعة هى حالة رعب وبؤس وليست حالة سكونية، لذلك تكون النتيجة الأولى للرغبة في الاجتماع تكـون هدامة، حيث تؤدي بنا إلى "حالة الحرب" لكي تفقد خوفنا من البشر الآخرين ومحاولة لحماية أنفسنا ضد استغلالهم[68].

فالإنسان في حالة الطبيعة الأولى لم يكن يتمتع بالمعرفة ولا القـدرة عليها. فكان أول ما فكر فيه هو حفظ بقاء نفسه، وكان عليه أن يكيف جميع ظروفه لكي يحقق هذه الغاية، لذلك كان سرعان ما ينقلب إلى وحش كاسـر إذا ما أصابه جوع أو لحق به خطر خاص، وما دام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة في الواقع، لذلك كان أول قانون من قوانين الطبيعة هو " قانون السلام والأمن"، وبعد تحقيق حفظ بقاء النفس كان على الإنـسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتـصال بـالآخرين والتزاوج ، ومن هنا ظهر القانون الطبيعي الثاني وهـو "قـانون الـسعادة" الناتجة عن الاحتكاك بالآخرين، ونتج عن هذا التزاوج والتناسـل ، قـانون ثالث " حب الحياة الاجتماعية ". وحينما بدأ العقل في النضوج ظهر قـانون طبيعي رابع وهو "قانون الرغبة العاقلة في حياة المجتمعات". وحينما دخـل الإنسان في دولة المجتمع، فقد إحساسه بضعفه وزادت المساواة بين النـاس، ومن ثم بدأت "حالة الحرب"، ونتج عن حالة الحرب هذه طريقـان: طريـق الأفراد من جهة، وطريق المجتمعات من جهة أخرى، فحينما يـشعر الفـرد

---

[67] مجموعة من المتخصصين ، ترجمة : أنطوان حمص، " **قاموس الفكر الـسياسي**"، الجزء الثاني ، ص 273.

[68] المرجع السابق ، ص 274.

بالأمن والسلام ، تنتهي عنده حالة الخوف والجبن الأولى فأنه يبدأ بتقوية نفسه ، ويحاول الاستفادة بقدر ما يستطيع من طاقته وقوته ومميزاته من المجتمع الذي ينتمي إليه ، وبطبيعة الحال تتعارض أهدافه مع أهداف الآخرين ، ومن ثم تنشأ حالة الحرب بين الأفراد ، وكذلك الأمر بالنسبة للمجتمعات ، فكل مجتمع يحاول تقوية ذاته ، ويتناسى خوف حالة الطبيعة الأولى ، ويتخذ السمة العدوانية ، وهنا تقوم حالة الحرب بين المجتمعات ، ويلزم نتيجة لحالة الحرب هذه سواء أكانت بين الأفراد أم المجتمعات أن يقوم القانون الوضعي الذي يحتوي على أقسام ثلاثة :

1- قانون الأمم The Law of Nations

2- القانون السياسي Political Law

3- القانون المختصر Civil Law[69]

ومن هنا استبدل مونتسكيو أشكال الحكومات المعروفة عند أرسطو وهي "الملكية والأرستقراطية والديمقراطية" بنماذج أخرى وهي "الملكية والجمهورية والاستبداد "ويرى أنه يمكن رد هذه الحكومات الثلاث إلى حكومتين فقط. من جهة " الحكومات المعتدلة " التي تفسح المجال أمام حرية معينة ، ومن جهة ثانية " الحكومات الاستبدادية " التي تفسح المجال أمام التعسف المرعب ويبالغ مونتسكيو في أهمية هذه الحكومة.

حيث يعرف مونتسكيو " الاستبداد " بأنه حكم يقوده شخص واحد، بلا قوانين ولا أحكام، ويسير كل شيء بإرادته ومخيلاته " وذلك يكون عن طريق بث الخوف والرعب من الموت في نفوس الرعايا ، ويرى مونتسكيو أن هذا ما يجعل هذا النظام يستمر لفترة طويلة.

---

[69] د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص ص 272 – 278 .

يكمن العنصر الأساسي في فلسفة مونتسكيو السياسية، في الفكرة القائلة إن هناك مبدأ خاصاً بكل نظام من أنظمة الحكومات الكبرى الثلاث، حيث يرى مونتسكيو أن من طبيعة " الجمهورية " أن يحكمها الشعب كجسم، ومن طبيعة " الملكية " أن يحكمها رأس واحد تكون سلطته مقيدة بالقوانين، ومن طبيعة " الاستبداد " ألا يتعلق بغير تسلط سيد مطلق. أما مبدأ "الجمهورية" هو الفضيلة، ومبدأ الملكية هو "الشرف"، ومبدأ الاستبداد هو "الخوف". إن مبدأ أي حكم يشكل إذن شرط وجوده بالذات ، " لأن الحكومات تفنى والممالك تنهار، عندما يفسد مبدؤها"[70]. وهذا المبدأ ذو طبيعة نفسانية انفعالية. يرى مونتسكيو أن الاستبداد موجود منذ قديم الأزل ، في تركيا وروسيا ، وسوف يظل قائماً ما دام مبدؤه قادراً على الهيمنة أو السيطرة على الشعب ، وعليه فإن الخوف يشكل العلة الداخلية للاستبداد ، أي يشكل وحدته الجوانية والأساسية ، وحتى أنه يشكل المركز الذي يتلاقى فيه كل شيء، ويكمن فيه تفسيره ومنطق وجوده وكماله بالذات ؛ لأن أي استبداد لا يكون استبداداً حقاً ، إلا إذا آثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه ، وبدون ذلك لن يستطيع أن يبقى أي حكم مستبد وعليه يقوم بين الاستبداد والخوف تلازم مطلق ، علاقة جدلية ، مادام الإثنان يشكلان كلية متحركة ووحدة نوعية ، ففي هذه الكلية حركة جوانية تسير باستمرار من الصورة إلى المبدأ ، وبالعكس ، مما يجعل المرء من الصعب أن يعرف أيهما يحدد الآخر. ولكن على الرغم من ذلك فإن الاستبداد لا يتوقف حصرياً على الخوف،

---

[70] R. Hubert, " **Le devenir Historique dans la philosophie de montesquie** " **Revue de metaph. Et de morale,** Oct. 1939, P. 602.

الترجمة كما جاءت بكتاب : د. دولة خضر خنافر ، " **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية** " بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية ، ص 141.

حيث إن المناخ الجغرافي ومداه هو من العوامل المحددة أيضاً للاستبداد ؛ فإذا كانت دولة صغيرة تكون جمهورية ، أو كانت دولة متوسطة تكون ملكية، أو كانت دولة شاسعة ومترامية الأطراف تكون استبدادية بالضرورة، وعليه فإن الجغرافيا تحدد مباشرة شكل الحكم. فهذا الرابط بين الاستبداد ومساحة الأراضي ليس جديداً في العلم السياسي، فقد وجد لدى أفلاطون وأرسطو من قبل.

يقول مونتسكيو : " هناك عدة أمور تحكم الناس : المناخ ، الدين ، القوانين ، العادات، الآداب ، تقاليد الحكم وأحكامه ، ومنها تنشأ الحياة العامة". لكن الفرق بين هذه المحددات الداخلية والخارجية أو الأخلاقية هو أن الخوف يكمن في أنه يؤثر تأثيراً مباشراً ، بينما المحددات الأخرى ليس لها نفس أهمية تأثير الخوف ، لكن الدين على وجه الخصوص يكتسب أهمية كبرى عند مونتسكيو حيث يضعه فوق الاستبداد ، فهو المرجع الوحيد القادر على الحد من تجاوزات شراسة الأمير (أو الحاكم). فالدين على منوال الاستبداد ذو جوهر انفعالي ولكنه خوف مضاعف. ويرى مونتسكيو أن صفات المستبد مهووس ، كسول ، شهواني وجاهل ، لذا لا يمكنه أن يكون رجل دولة أو رجل سياسة حيث يرى أن ملذات الاستبداد تجعل الأمير يرتمي في أحضان الملذات ، بل يترك الحكم كله لوزرائه[71].

لقد أجتهد "مونتسكيو " في كتابه " روح القوانين " سنة 1748 في الكشف عن الوسائل التي إن اتبعت حالت دون استبداد القائم على السلطة. فاهتدى إلى أن أضمن الوسائل في هذا الصدد هي فكرة " الفصل بين السلطات " كوسيلة فعالة للحد من تعسف ولي الأمر ولضمان الحريات

---

(71) راجع: د. دولة خضر خنافر ، " **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية – بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**" ، ص ص 139.

الفردية، ولقد صور " مونتسكيو " هذه الفكـرة علـى أسـاس مـن الواقـع والملاحظة واستهدف بها كفالة الحريات وصيانتها، وذلك من خلال توزيـع سلطات الدولة بين عديد من الهيئات بشكل لا يمكن إحداها من أن تطغي على حريات الأفراد.

ولقد كان خوف "مونتسكيو " من الاستبداد هو نقطـة البدايـة التـي انبعثت منها فلسفته السياسية كلها، فهذا الخوف تحول إلى كراهية شديدة لذلك الاستبداد جعلته لا يثق بالديمقراطية الصرفة التي تؤدي – عنده – في النهاية إلى الفوضى أو إلى الاستبداد، وكذلك فإن كراهيته الشديدة للاستبداد جعلتـه يحذر من التعالي في المساواة لأن ذلك يؤدي إلى فوضي إما أن تؤدي إلـى طاغية مستبد أو إلى فناء المجتمع.

وبنفس روح الكراهيـة للاسـتبداد الـسياسي رفـض "مونتـسكيو" "الأرستقراطية " بالرغم مما تقدمه " الأرستقراطية " من ضمانات لعدم التدلي إلى الاستبداد تتمثل في الاعتدال والاستقرار. ذلك أن" الأرسـتقراطية" قـد تنزلق هى الأخرى إلى الاستبداد لأنها وراثية بطبيعتها فتقصر الحكم علـى طبقة ممتازة بحكم مولدها وتربيتها، وهي تستجيب بهذا الوصف إلى تركيز السلطة في يدها، وهذا يتجه بها شيئاً فشيئا إلى تجميع هذه السلطة في يد قله تتقلص بدورها شيئاً فشيئا حتى تؤدي إلى تركيز السلطة في يد واحدة فـإلي الاستبداد. وبصدد " الملكية " كشكل من أشكال الحكومات فـإن "مونتـسكيو" حرص أشد الحرص على التمييز بين " الملكية " والاسـتبداد. فعنـده – أن "الملكية " ليست من الاستبداد في شئ طالما أن ثمة قوانين تمتثل لهـا، فـلا استبداد إلا حيث لا قوانين. فحيث لا تتوفر " القوانين " تنزلق الملكيـة إلـى الاستبداد.

من هنا فإن "مونتسكيو" قد وجد ضالته في "حكومة مختلطة" تتجمـع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، ومن ثم في حكومة تتجمع

فيها القوى لتقف بالمرصاد للاستبداد السياسي. إنها "الملكية الأرستقراطية" المحاطة ببعض نظم ديمقراطية. ذلك بأن نظام "الملكية" -عنده - نظام لا بأس به ففيها رئيس واحد وهو يحكم بقوانين ثابتة هي أساس حكمه وثبات هذه القوانين يعوق انزلاقه إلى الاستبداد، والأمة إلى جانب الملك (الرئيس) ليست هي غباراً من الناس وإنما هي هيئة متماسكة تختار ممثلين لها يشتركون في إدارة الشئون العامة. كما يفترض "مونتسكي " قيام هيئة تتوسط بين الملك والأمة، وهي هيئة مكونة من النبلاء الذين خلفهم عصر الإقطاع، إلى جانب رجال الدين. هذا إلى جانب وجود هيئة أخرى أمينة على القوانين وهي مقيدة للملك حامية للمواطن، ولذلك تتمتع بالذاتية والاستقلال وعدم القابلية للعزل. وكيان الحكومات بهيئاته المتعددة على هذا النحو يقف بالمرصاد للاستبداد، فالاستبداد (عنده) ليس إلا جمعاً من المتساوين ورئيس فوقهم. هذا ولقد أضاف " مونتسيكو " إلى سلطتي " لوك" : التشريع والتنفيذ، سلطة ثالثة هي السلطة القضائية وطالب بالفصل بينها (أي بين السلطات الثلاث)، باستقلال تلك السلطة" القضائية " بالذات عن سلطتي التشريع والتنفيذ لتكون ضماناً للحرية ومانعاً للاستبداد.

ويرى مونتسكيو أن "الحرية السياسية" لا تعني الاستقلال الفردي المطلق، وإنما تعني : حق التصرف وفقاً لما تقضي به القوانين - أي حق عمل كل ما تسمح به القوانين. وأضاف "مونتسكيو" أنه لكي تتوفر هذه الحرية يجب أن تكون الحكومة على وضع لا يهاب معه المواطن مواطناً آخر. ويري " مونتسكيو " أن " الحرية السياسية " لا تكفل إلا في ظل حكومة معتدلة - حكومة مختلطة. ولقد تمثل سبل كفالة هذه الحرية في فكرة "الفصل بين السلطات" (كما تقدم) فلا حرية سياسية لدية في ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية لشخص واحد أو لهيئة واحدة. كذلك لا حرية سياسية ألبتة إذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية. ذلك

بأن اجتماع السلطة القضائية مع التشريع لشخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة تحكمية على حياة المواطنين وحرياتهم، لأن القاضي يصبح في هذه الحالة شارعاً أيضاً . وإذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية استطاع القاضي أن يكون له جبروت المكره على حريات الأفـراد. أمـا إذا تجمعت السلطات الثلاثة لشخص واحد أو لهيئة واحدة فتلـك هـي مأسـاة الحرية[72].

وجملة القول بشأن هدف الشرعية عند " مونتسكيو " فهو يلتقي مـع كل من "لوك" و "روسو" في الهدف والذي يتمثل في أن هدف الشرعية هـو إسعاد الفرد وصيانة حرياته وحقوقة الطبيعية، وإن كان يختلف معهـم فـي أسلوب حماية تلك الحريات والحقوق. ذلك الأسلوب الذي تمثله "مونتـسكيو" في فكرة " الفصل بين السلطات " كضمانة للحريات، ومن ثم كضمانة لعـدم تدلي القائم على السلطة إلى الاستبداد.

ففي مثل هذا النظام كل شيء مضطرب، لأن كـل شـيء مرتجـل وتعسفي، لذا يعيش الناس يومهم دون أن يفكروا في المستقبل الـذي قـد لا يأتي. فهذا النظام المقام على الخوف، لا يمكنه توفير السعادة لأحد، لا سعادة للشعب المُحال إلى العبودية، ولا سعادة النبلاء المسلط عليهم سيف الحـاكم المستبد، ولا سعادة للمستبد الذي يعيش في القلق والخوف من انقلاب النبلاء. ففي الاستبداد ظل من الدين والدولة تفرض على كل منهما السعي وراء بقائه

---

[72] **راجع بصدد " مونتسكيو وفلسفته السياسية " :**

- د. محمد طه بدوي، **أمهات الأفكار السياسية**، مرجع سـابق، مـن ص 95 إلـى ص 104.
- د. حسن صعب، **علم السياسية**، ص ص323-634 .
- د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، " **شرعية السلطة في الإسلام " دراسـة مقارنـة**، ص ص220-222.

وتوطيد نفسه بالطرف الآخر، وكان للدين قوة سائدة سياسياً ، وكــان دوره تعزيز المكانة الزمنية للأمير، وذلك من خلال ربط مواصفات السلطة الدينية ومرجعيتها بشخصه، ولم يكن على الطاغية أن يقدم حساباً لأحد إلا للسماء، وكان القضاة الدينيون يساندون بشدة وحماس الحكومة التي كانــت تعيــنهم، وهكذا كان المستبد يجعل العقاب الشديد أساساً للــسلم والأمــن الــداخليين، والعقوبة هى سحق الإرادات المناهضة وضربها وإخضاعها.

ففي هذا النظام يعيش الإنسان حاضره دون تفكير في مستقبله، مماثلاً للمتوحش الأمريكي الذي تحدث عنه "روسو"، الذي يبيع في الصباح السرير الذي نهض عنه، غير مفكر بما سيصنع هذا المساء، ليلاً. إذن هــو نظــام اللحظة فهو لا يعرف فكرة الديمومة أو المستقبل؛ فهو نظام الآنية المطلقة. فالخوف والرغبة والأهواء هى التي تحرك هذا النظام؛ وتكون كلهــا بــلا مستقبل لأنها آنية وفورية. كما يرى مونتسكيو أن القانون هو العقل البشري بوصفه حاكماً لشعوب الأرض قاطبة، فهو الذي يأمر ويوجه أعمال البــشر، أما الاستبداد فهو يمتاز بغياب القوانين والعقل، لذلك فهــو نظــام سياســي مزيف، فيه رعية المستبد تعد عبيداً كلهم، وهم جميعاً متساوون، لكــن فــي الرعب والعدم ، مادامت الحياة السياسية ذاتها محصورة بالعدم. إلا أن الأمن يتحدد بغياب الخوف، لذلك هو ليس له وجود مع النظام الاستبدادي القائم في جوهره على التخويف والترهيب، حيث يكون في الحكم الاستبدادي تعارض بين أمن الدولة وأمن الفرد، بمعنى أن أحدهما لا يمكن اســتتبابه إلا بإلغــاء الأخر، والحرية برأيه هى أمن الأشخاص والممتلكات ويرى أنهــا امتيــاز للنبلاء وحدهم، ولكن الشعب ليس عنده ملكية يحتاج إلى ضمانها وأنهــم لا يمثلون أي خطر على عرش الملك، ولكن النبلاء وحدهم هم الذين يــشكلون

خطراً في ظل الاستبداد، وأن فصل السلطات هنا يرمي إلى حماية النبلاء من عسف الأمير[73].

إذن السياسة الاستبدادية تكون موجهة مباشرة ضد طبقة النبلاء، والشعب الذي لا تعدو سيادته وقوته مجال النظرية البحتة، يظل في أي نظام عرضة للجهل والانفعال والعنف. والحاكم المستبد لا يستند إلى قانون، ولا يرتبط بأي تشريع إلا إذا سمينا البطش قانوناً، والإرهاب تشريعاً، وذلك لأن مبدأ الحكومات الاستبدادية هو الخوف. كما ترى المؤلفة أيضاً أن مونتسكيو ربط بين الاستبداد والدين حيث إن كليهما يمارس نوعاً من التخويف على الشعب، بل وأعطى قدراً أكبر من التخويف للدين، وقال إن الدين وحده هو القادر على الحد من تجاوزات الحاكم المستبد، وهنا نجد ملامح العلاقات الدولية التي تستغل الدين للسيطرة على المواطنين لتحقيق المآرب الشخصية لحكام هذه الدول.

(5) جان جاك روسو(*) (1712 – 1778) : "Jean- Jacaues Rousseau" (وبداية المجتمع المدني) .

يقول روسو " إن أول إنسان سور قطعة من الأرض وقال: هذه الأرض لي. ووجد حوله أُناساً بلغت سذاجتهم درجة تصديقه، كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، وكم من جرائم وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذي كان يستطيع

---

[73] راجع: د. دولة خضر خنافر، "**في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية – بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**"، ص ص 155 – 172.

راجع : د. علي عبد المعطي ، " **تاريخ الفكر السياسي** " ، ص 279 .

(*) فيلسوف فرنسي عاش في مدينة جنيف الحرة، مما ضاعف في تعلقه وعشقه لحريات الفرد، وهو بطل القانون الطبيعي للقرن التاسع عشر وحريات الفرد المستمدة من نفس القانون الطبيعي ومن تفاؤل القرن الثامن عشر وفلسفته.

أن يخلع الأوتاد ، ويرفع الحواجز، ويملأ حفرة الحدود، يهيب بالناس قائلاً: (احترسوا من الإصغاء إلى هذا الدجال، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة، أنكم تضلون أيما تضليل إذا نسيتم الثمرات كلها للجميع، وأن الأرض ليست مزروعة لإنسان"[74].

➢ **حالة الطبيعة الأولى عند روسو :**

يرى روسو أن حالة الطبيعة الأولى كانت هانئة سعيدة، سادها الخير ، وانتشرت فيها الفضيلة ، وأن الإنسان الأول كان مساويًا لكل إنسان آخر، لم يكن هناك حاكم ولا محكوم ، متعلم ولا جاهل ، غني ولا فقير، كان كل إنسان مساو تمامًا لكل إنسان آخر ، كان الإنسان الأول طاهرًا شريفًا، كانت حاجته محدودة ، والطبيعة كفيلة بإشباع حاجاته ويزيد . كان الإنسان الأول هانئًا سعيدًا لم يعرف القيود ولا الحواجز ولم يصطنع الرياء، كان يتصرف بتلقائية وحرية ولم يكن له مسكن واحد ثابت ولا لغة . لم يكن الإنسان الأول محتاجًا إلى معونة الآخرين ولم يكن جبانًا يرهب كل قوة حوله، ولم يكن وحشًا أنانيًا يحارب الجميع . كان الإنسان الأول رءوف بالناس، لا يمكن أن يؤذي أي إنسان آخر. إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الإنسان، فتحولت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الاجتماعية، فصار الإنسان شريرًا منذ أن صار كائنًا اجتماعيًا[75].

يبين روسو الأسباب الطارئة التي أسهمت في تحول الإنسان إلى حياة المجتمع، ويرجع بعض الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارص، والقيظ المحرق، والجدب فقد اضطرت هذه المؤثرات الإنسان الأول إلى

---

[74] Rouseau : Disoures sur L' ine'gdite . ii

نقلاً عن : د. علي عبد المعطي ، " **الفكر السياسي الغربي**"، ص 293.

[75] د.علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 291-292.

التعاون مع بني جنسه تعاونًا موثوقًا كان غرضه النجاح في الصيد برًا وبحرًا والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت ، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات في قلب هذا الاجتماع المؤقت اجتماعًا دائمًا . ولما اخترع البشر لغة الكلام ، وظهرت فكرة التملك، برز الحسد وصار الشر متأصلا ، وأمسي التفاوت بين البشر مستشريًا ومستعصيًا[76].

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور بطئ طويل ، وقد سبقها إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها في المجتمع البشري ، فرأى الناس مثلاً أن اجتماعهم على هيئة عائلات ينفعهم، فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية . ثم لما ازدادت العلاقات حاول الكثيرون أن ينالوا تقدير الغير، وإثارة إعجابهم ، عن طريق تحقيق التفوق، وكان في وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحرارا أصحاء سعداء صالحين، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة. يقول " دانتج " : " ولما تزايد البشر عجلت ظروف التربة ، والمناخ ، وسائر العوامل الجغرافية الأخرى على التفاوت في السلوك والعادات .. فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحرا ، بينما عمل سكان الغابات على الصيد برا، ومع اكتشاف النار صدفة ، راح الناس يستخدمونها ، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية ، وتحرك التقدم الاقتصادي ، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مأوى ثابتة ، وساعد هذا على تكوين العائلات ، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس، وقيام التنظيمات الاجتماعية، فزادت العلاقات بين الناس ، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق، فذاعت الشرور، وانعدام التسامح بين الناس"[77].

---

[76] المرجع السابق ، ص 293-294.

[77] Dunning : **A history of Political** Book III.P.9.

ويقول Maxey وحينما كثرت العلاقات بين الناس ظهر من بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر. وتمرس أولئك بفنون لم يقوى عليها الأضعف والأقل كفاءة ومهارة فتميزوا وتفرقوا، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس، وهنا اقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة لا لحماية الضعفاء ولكن لكي يكتسب الأغنياء شرعية رسمية في السيطرة على الفقراء(78).

إلا أن الانقلاب الأكبر في حياة الناس قد نجم عن انتشار الزراعة، واكتشاف التعدين فلقد نجم عن زراعة الأرض تقسيمها وتوزيعها، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض أصبحوا ملزمين بالعمل في باطنها من جهة، ومرغمين من جهة أخرى على استبدال الطعام بالحديد، وأدى تفاوت الناس الطبيعي بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتماعي هائل في تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفاء ، فانطلقت الأهواء من معاقلها وظل الأمر على هذا المنوال حتى شعر الناس يوما بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى ، ووضع حد لها ، فقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسبا بالقوة وحدها ، واصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا. فبظهور فنون الزراعة والتعدين أصبح كل فرد في حاجة إلى عون الآخر، وأوضح التعاون بين الناس أن بينهم تفاوتا في المهارة والقوة فحظي الأقوى منهم بكمية أكبر من العمل وأنتج المهرة منهم إنتاجًا أكثر، فظهر الغني والفقير، وهما أصل كل أشكال اللامساواة(79).

---

(78) Maxey : **Political Philosophies** p . 351.

نقلاً عن : د. علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص294،

(79)Dunning : **A history of political theories** Book III P.10.

– راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " **الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : **محمود سيد أحمد** ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص ص 140.

نعم إن الاجتماع شر، وينبوع شر، فالأنانية والفوضـــى، والحـــرب، والرق ، والرذيلة، لا وجود لها في الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع ، تعيش مع بعضها البعض في مجموعات صـــغيرة أو كبيـــرة أو مجتمعات متخلفة أو متحضرة، وإذا كان الاجتماع شر، وينبوع الشر، أتتهدم إذن المجتمعات لكي نعود إلى حالة الطبيعة الأولى وكيف تتم عملية الهـــدم هذه، وما هو السبيل؟ إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة، فلقد أوضح روسو في كتابه " إميل أو في التربية " أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمـــة ذاتها، وأن أول نقطة في الإصلاح سواء أكان إصلاحًا سياسيًا أو اجتماعيًا أو أخلاقيًا أو صحيًا أو تعليميًا هي العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها[80].

يفتتح جان جاك روسو Jean – Jaeques Rousseau كتابه "العقد الاجتماعي" بالكلمات الشهيرة: "ولد الإنسان حراً ، إلا أنه مكبل بالأغلال في كل مكان .. فكيف حدث هذا التغيير؟ لا أعرف ما الذي جعل هذا الوضـــع مشروعاً؟ أعتقد أنني أستطيع حل هذه المسألة". وبهذه العبارة يوضع روسو المشكلة السياسية في صورتها الأكثر راديكالية، ويقترح في الوقـــت نفـــسه، المبدأ الثوري الذي يذهب إلى أن كل أنظمة الحكم الموجودة غير مشروعة. إن المجتمع المدني يكبل الإنسان، ويجعله عبداً للقانون، أو لأشخاص آخرين، في حين أنه ولد حراً ، من حيث إنه إنسان ، وأن له الحق في أن يسلك كما يحلو له وكما يشاء . وفضلاً عن ذلك، فإن المجتمع المدني، كما هو مـــشكل الآن، ليس له الحق في مطالبة رعاياه بالمساندة الأخلاقية لأنه مجتمع ظالم. ويسير فكر روسو السياسي بعيداً عن الحاضر في اتجاهين معاً : الأول، نحو

---

(80) Dunning : **A history of political** Book III . P.13 .

د. على عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 296.

- Beate Jahn , "**Classical Theory in International Relations**", [New York, Cambridge University Press, 2006] pp. 95- 120

حرية الإنسان السعيدة في الماضي، والثاني: نحو إقامة نظم حكم في المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة أولئك الذين يخضعون لسلطته. ومن مهمة الفيلسوف أن يوضح ماذا عساها أن تكون طبيعة الإنسان بحق، ويحدد بناء على هـذا الأساس، شروط النظام السياسي الجيد. ولفكر روسو طابع مفارق من الناحية الظاهرية، ويبدو، في الوقت نفسه، أنه يرغب في التناقضات - مثل: الفضيلة والعاطفة الرقيقة، المجتمع السياسي وحالة الطبيعة، الفلسفة والجهل - بيد أنه متسق بصورة ملحوظة، فالتناقضات تعكس تناقضات في طبيعة الأشياء(81).

تقوم السياسة الحديثة، كما يروى روسو، على فهم ناقص للإنـسان. فالدولة الحديثة، أى الليفاثان، تتجه إلى المحافظة على بقائها الخاص، وبالتالى إلى المحافظة على بقاء رعاياها. ولذلك فإنها سلبية تمامـاً، لا تـضع فـى اعتبارها إلا شرط السعادة، أى الحياة، بينما تغفل السعادة نفسها. فى حين أى مذهب سياسى لا يضع فى اعتباره سوى جانب واحد من الوجـود البـشرى فإنه لن يشبع اشتياق الناس إلى تحقيق ولائهم التام، وفضلاً عن ذلـك فـإن حجة روسو التي تقول إن الدولة الحديثة التى تقوم على المحافظة على نفسها تشق طريقاً للحياة يناقض الطريق الذي يجعل الناس سعداء. إن حياة الأمـم الكبيرة توصف بالتجارة، وتوصف بالتالي، بالتمييز بـين الغنـى والفقيـر. ويستطيع كل شخص أن يسعى إلى مكسبه داخل الإطار إلى وضعته الدولة.

---

(81) Rousseau's awareness of the paradoxical character of his works is well inl -lustrated in the Letter to M. d'Alembert , in Politics and the Arts . Letter to M. d'Alembert on the theatre by leaniacques Rousseau , trans . with notes and an introduction by Allan Bloom (Glencoe , III ,:The Free Press, 1960) , p . 131 , n.;and in Rousseau's Lettre a A. Beaumont , sixth paragraph.

راجع: ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، **"تاريخ الفلسفة السياسية" الجزء الثاني - مـن جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : محمود سيد أحمـد، مراجعـة وتقـديم : إمـام عبدالفتاح إمام، ص136.

والمال هو معيار الجدارة البشرية، ويتم نسيان الفضيلة . إن حساب المنفعة الخاصة هو أساس العلاقات البشرية؛ وقد لا يؤدى هذا إلى حروب دائمة، بل يحطم أساس الثقة، والألفة السهلة، ويفضي إلى الأنانية ، وإلى المواطنة الفقيرة . لكن فضلاً عن ذلك، لأن هناك ندرة ، ولا يمكن إشباع حاجات كل الناس ورغباتهم في المجتمع، فإنه يتم حماية الأغنياء، ويتم اضطهاد الفقراء. إن المجتمع المدني هو حالة من الاعتماد المتبادل بين الناس، غير أن الناس سيئون ، وتجبر الغالبية على أن تتخلى عن إراداتها لكي تعمل من أجل إشباع القلة . ولما كانت هذه القلة هى التي تنظم القوانين، فإن الغالبية لا تتمتع حتى بالحماية التي يفترض أنهم دخلوا إلى المجتمع من أجلها . ونتيجة التركيز المفرط في البساطة وذي الجانب الواحد على البقاء هى تحطيم الحياة الخيرة التي هى الغرض الوحيد للبقاء[82].

ويرى روسو أن أساس الإرادة المنفعة، ومن ثم فإرادات الأفراد ترتبط بمنافعهم التي قد تتعارض فيما بينها في كثير من النقاط، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة، ومن هنا فهي تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة لا منفعة فرد على حدة، وهذه المنفعة العامة هى التي تجعل في الإمكان قيام الدولة . ومعني هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية في إرادة واحدة هى الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع. وبما أن الإرادة العامة تمثل السيادة ، فإن أي تعبير لا يحقق المنفعة العامة لا

---

[82] راجع: ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، "**تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة: محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ص137.

Discourse on political Economy , in The Social Contract and Discourses, trans . with an introduction by G.D.H. Cole ("Everyman's Library " New York : Dutton , 1950) , pp . 306-8 , 323-24 . This Volume will be cited hereafter as Cole's Rousseau.

يكون معبرا عن الإرادة العامة، ومن ثم يفقد صفة السيادة . ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة volonte Generale وبين إرادة المجموع، فبينما إرادة المجموع volonte de tous لا تعدو أن يكون الإرادات الخاصة الفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى فكرة الوحدة العضوية organic unity.[83]

المجتمع المدني هو ببساطة، الاتفاق بين مجموعة من الناس يصبح كل شخص جزءاً من الإرادة العامة ويخضع لها. وينجم عن ذلك ، أن كل شخص يظل حراً كما كان من قبل ، لأنه لا يطيع شيئاً سوى إرادته وقد تغير شكلها . وترضي الحرية الاتفاقية للمجتمع المدني الحق الطبيعي الأولى للإنسان – أي الحرية. وطالما ينظم المجتمع حتى إن القوانين يمكن أن تسن بصورة شخصية، فإنه لا يستطيع شخص ما أن يقيم دعوى ضده على أساس الحق الطبيعي . إن للإنسان في حالة الطبيعة حقا في كل شيء يريده، و لا تستطيع إرادة الأشخاص الآخرين أو عقلهم أن يصدر له أوامر بصورة مشروعة. فليس هناك عقل أزلي دائم يستطيع – ويجب – أن ينظم أفعالنا. إن لكل إنسان حكمه الخاص الذي يقوم على تجربته الشخصية ، ويتأثر بإرادته الخاصة . وتنعكس هذه الحقيقة في فكرة الإرادة العامة ؛ لأن الإنسان موجود يريد ، والقدرة على أن يفعل ما يريد هى ماهية الحرية . إن الإرادة، من حيث هى كذلك مستقلة عما يراد والقانون الطبيعي، أو أي أمر عقلي آخر يتجه نحو الصالح العام، وهو قيد على الحرية يستمد من مصدر مشكوك فيه. ولذلك لا تحتوى الإرادة العامة على أوامر محددة فهى تستطيع أن تقرر لنفسها أن تفعل ما يخطر لها : إنها فارغة فى ذاتها: أي أنها إرادة خالصة. وهذا جانب آخر من المحافظة على الحرية الطبيعية، إن الإرادة العامة

(83) د. علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 303 .

صورية Formal، والشيء الوحيد الذي يميزها عن الإرادة الجزئية هو أنها لا تستطيع أن تريد إلا ما يستطيع الجميع أن يريدوه بصورة معقولة. وهـذا يضع حداً على ما يستطيع أن يفعله المجتمع ككل من حيث إنه يقابل التحلـل الكامل من الالتزام في حالة الطبيعة. ويعتقـد روسـو أن هـذه التحديـدات الصورية الخالصة تكفى لان تكفل حسن المعاملة . أو أن الإرادة المعممة في ذاتها أخلاقية. ويرى أنه اكتشف المبدأ الحقيقي للأخلاق الـذي أحـس بـه الآخرون ، فقط وحاولوا أن يقيموه على تفسيرات تعسفية للطبيعة، أو علـى دين موحى به . إن حرية الإنسان ، التي تبدو مستقلة عن القاعدة الأخلاقية، ومعارضة لها ، هى المصدر الوحيد للأخلاق. وبهذا الاكتشاف، يسد روسو الفجوة التى بدأ منها هوبز ، ولقد دعم التعليم السياسي للعصور الكلاسـيكية الماضية عن طريق مكيافيللي[84].

➢ **هدف إقامة الدولة عند " روسو ":**

لقد أستهدف "روسو" الفيلسوف الفرنسي مما قدمه في مؤلفه: "العقـد الاجتماعي " سنة 1762، أن تكون السيادة " للشعب " مطلقة ونهائية، ومـن ثم أن تكون السلطة الكاملة والمطلقة لهذا" الشعب " لأن السيادة عند "روسو" غير قابلة للتصرف فيها فلا يجوز النزول عنها أو عن جزء منها. وتبعًا لذلك فإن " روسو " يميز هنا بين الشعب " صاحب السيادة "، وبين "الحكومة " التي لا تعدو أن تكون مجرد أداة في يد صاحب السيادة حيث لا سيادة لها وإنمـا هى من صاحب السيادة بمثابة وزير له، ومن ثم فلا سيادة ولا سلطة لتلـك الحكومة، وإنما السلطة والسيادة فقط للشعب.

ومن هنا أعلن "روسو" في كتابه المتقدم عن عدائه الـشديد للنظـام النيابي حينذاك " النظام البريطاني " الذي يقوم على إسناد أخطر الوظـائف

---

(84) **social contract** , l . vii.

السياسية " التشريع " إلى البرلمان الذي يمثل الأمة. حيث انتهى إلى القول بأن " الحكومة " (التي لا سيادة ولا سلطة لها) بصرف النظر عما إذا كانت مكونة من شخص أو من العديد من الأشخاص فإنها لا تمثل أكثر من مندوب لصاحب السيادة "الشعب" يعينه الشعب ويقيله كلما شاء، ومن ثم فإن المجالس المنتخبة لا تعتبر عند "روسو" ممثلة للشعب وإنما هى مجرد مندوب للشعب يعين ويعزل بمقتضى إرادة هذا الشعب(85).

ولقد انطلق "روسو" من فكرة "سيادة الشعب" تلك، والتي تعني من حيث التنظيم السياسي للسلطة أن أعضاء المجالس المنتخبة يظلون مدة انتخابهم خاضعين لرقابة الناخبين، ويستطيع الناخبون إقالتهم قبل نهاية مدتهم على عكس الحال في النظم النيابية التي تستقل فيها المجالس النيابية بسلطانها عن الناخبين طول مدة النيابة(86).

بيد أن فكرة "روسو" هذه عن "سيادة الشعب" وسلطاته المطلقة والنهائية يصح أن تتخذ كسند نظري أو فلسفي لديمقراطية مستبدة مطلقة طالما أن " السيادة " مركزة في الشعب تركيزًا نهائيًا مطلقًا بالمعني المعتقد. الأمر الذي من شانه أن جعل أفراد المجتمع عبيدًا متساويين، فلا حرية ولا أمن، ولكن مساواة في التضحية والعبودية(87).

---

(85) راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية** " **الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص 137.

(86) نفس المرجع السابق.

(87) **راجع بصدد فلسفة "روسو " بصفة عامة :**

– د. محمد طه بدوي، أمهات **الأفكار السياسية الحديثة**، مرجع سابق، ص ص105 -106.

– د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ ، " **شرعية السلطة في الإسلام** " **دراسة مقارنة**، ص 118.

وفي النهاية فإن "روسو" قد استهدف من ذلك كله إقامة مجتمع فردي النزعة يكون هدفه النهائي حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد ذلك أن فكرته عن الحقوق الطبيعية وعن العقد الاجتماعي بمضمونه المتقدم يجوز الاستناد إليها لتدعيم الحرية الفردية والمساواة بين المواطنين ولكن رغم ذلك كله فإن فلسفته تصلح كأساس للنظم الشمولية(88).

➢ **القانون عند روسو:**

القانون عند روسو ما هو إلا فعل الإرادة العامة وحدها، ومن هنا فان القانون ليس له معنى غير السيادة ، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أي سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية العامة لا يكون لها صفة القانون، كما أن آية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض المنفعة العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة.

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة، ولقد ظهر من الشعب ولأجله، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص، ولا يعبأ بما قد يظهر بين الناس من تصنيفات طبقية، ولا ترتبط باسم ملك أو عائلة ملكية. يقول روسو حين يوضع القانون فإنه لا يضع في اعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ولكنه يعبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة، وقد يحدد القانون حقوقا ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات، وقد يصنف الناس طبقا لبعض الكيفيات ولكنه

(88) انظر : د. محمد طه بدوي، مقاله " **سند الثورة بين فكرة العقد السياسي وفلسفة الحتمية** "، مجلة كلية التجارة – جامعة الإسكندرية، العدد الثاني – يوليو 1963]، ص ص35-36.

لا يدرجهم في طبقات متفاوتة، وقد يقيم حكومة وراثية، ولكنه لا يختار ملكا، ولا يحدد عائلة مالكة[89].

يقول روسو في كتابه " L'Emile "" إذا كان الأفراد يخضعون في علاقاتهم للقوانين وللبشر فان المجتمعات تحتفظ، في علاقاتها، باستقلال الطبيعة "، قبل أن يتساءل عما " إذا لم يكن من الأفضل إنشاء مجتمع مدني " Societe Civile " واحد بدلاً من هذه المجتمعات التي تتعدد في العالم" (الكتاب الخامس) [90].

➢ **الحكومة عند روسو:**

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدول أو السيادة وبين الحكومة فبينما تعني الدولة المجتمع كله ، الذي اتفق الناس على إقامتـــه فـــي العقـــد الاجتماعي، والذي يتبدى لنا في صورة الإرادة العامة، نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التي عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة.

فالحكومة ما هى إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عـــن الإرادة العامة، وصيانة الحريات المدنية والممتلكات، وهي هيئة لا سلطان لهـــا، إذ السلطان الوحيد في المجتمع للشعب وحده، وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة.

---

[89] د. علي عبدالمعطي ، " **الفكر السياسي الغربي** " ، ص 304 .

– راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلـــسفة الـــسياسية** " **الجـــزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعـــة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص ص 153–157.

[90] **Vers La Paix Perpetuelle** (1795) , traduction Fransaise , P-u-f,1958 .

نقلًا عن : مارسيل ميرل، " **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**"، ترجمة: حسن نافعة صـــ56.

وتتجسد في المواطن الحاكم ثلاث إرادات متميزة الأولى تلك الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الفردية الشخصية والثانية الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم ، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة : والثالثة إرادة المجتمع ككل التي تتجلي بأروع صورها في الإرادة العامة. ويرى روسو أن الإرادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة في حالة المجتمع الطبيعي الأول، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المدني المتحضر(91).

ولقد أشار روسو في الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتماعي إلى أشكال الحكومات، ورأى أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة: المونارکية، والارستقراطية، والديمقراطية، وأضاف إليها شكلاً رابعًا هو الحكومة المختلطة. لكنه أكد على أنه شكلا من هذه الأشكال الأربعة لا يمكن أن يكون نظاما شرعيا إلا إذا استمد سلطته وسيادته من الشعب أومن الإرادة الكلية العامة للشعب التي ما هى إلا إرادة المواطنين الأحرار(92).

إلا أنه يوجد لدى أي حكومة استعداد دائم نحو الفساد، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار "فانهيار الهيئة السياسية لا يمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطي السيادة لكي تخلق لذاتها هيبة مستمدة من الحكم، كما أن كل حكومة تعمل على الانتقال من الديمقراطية إلى الارستقراطية إلى المونارکية لكي تصل إلى الطغيان وإذا كان هذا ينطبق على حكومات

---

(91) د. علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص305 – 306.

– راجع : ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، "**تاريخ الفلسفة السياسية" الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ص ص157-160 .

(92) د. علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص306.

المجتمع قليل العدد، فإن الأخطار تكون أكثر في المجتمع الكبير، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالإضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدني اهتمام بالمصلحة العامة"(93).

ومن ثم فان روسو يقرر أن " الهيئة السياسية تشبه الجسد الإنساني في كونه محتم بالوفاة منذ ميلاده لأنه يحمل في ذاته أسباب موته(94).

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها، لتأخير هذا التدهور الحتمي، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممكنة، وتكمن هذه الحلول في التقاء أفراد المجتمع جميعا في فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين:

- هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره.
- هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم.

على الشعب ألا يقف موقفًا سلبيًا، أي لا يقف موقف المتفرج الذي لا يبالي وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين، وأن يهتم كل فرد بأمور الحكم في بلده، وأن يكثر الناس من الاجتماعات والمؤتمرات السياسية، فتلك هى الشروط الأساسية لاستمرار الحكم السليم. لابد إذن من أن يظل المواطن حرًا قادرًا على بيان رأيه، وتحديد موقفه من قضايا أمته ما دام الشعب هو السيد الوحيد.

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو حريته للحكومة لأن هذه الأخيرة لم توجد إلا وفق قانون صادر عن الإرادة الكلية العامة للشعب لا عن العقد الاجتماعي ومن ثم فالهيئة الحاكمة ليست سادة الشعب بل هى فئة من الموظفين يعملون في خدمة الشعب والسهر على راحته. ومن ثم فان

---

(93) Duaning : **A history of political theories** .book 111 P,37.

(94) Rousseau : **Contract social** 111 . Xi .

الشعب يمكنه تغيير الحكومة عن طريق تغيير شكلها أو تغيير أعضائها في الوقت الذي يريد[95].

يقول "روسو" ردّا على المشروع الذيّ اقترحه "سان بيير" بعد نصف قرن من الزمان: "أنه ليس هناك ما يحمل على الاعتقاد، مما فعل سان بيير، بأنه كان من الممكن، حتى وان حسنت النوايا – وهو ما لا نتوقعه من الأمراء والوزراء – توافر ظرف ملائم لإقامة مثل هذا المشروع فلكي يكون ذلك ممكنًا فانه يتعين ألا تطغى المصالح الشخصية على المصلحة العامة. وأن يعتقد كل فرد بأن تحقيق الصالح العام يحقق له في الوقت ذاته كل ما يأمل فيه من نفع شخصي وهذا يتطلب قدرًا هائلاً من التآلف بين عدد ضخم من المصالح وهو ما لا يمكن للصدفة وحدها أن توفر الظروف الملائمة لتحقيقه فإذا لم يوجد هذا التآلف فان القوة تصبح البديل الوحيد، وحينئذ فلا مجال للإقناع وإنما للعنف أو الإكراه، وهو ما يقتضي استنفار الجند بدلا من تأليف الكتب وهكذا فانه على الرغم من أن المشروع كان بالغ الحكمة، إلا أن وسائل تحقيقه قد أفصحت عن سطحية المؤلف. إذ أنه قد تصور ببساطة أنه لا يكفي تشكيل مؤتمر أو جمعية وصياغة مواد وبنود تطرح للتوقيع عليها لكي نصل إلى ما نبغي تحقيقه. ولا خلاف على أن هذا الرجل الأمين قد أدرك بعمق ما يمكن أن يتحقق من نتائج في حالة قيام هذا المشروع، لكنه كان في براءة الأطفال حين تعلق الأمر ببحث وسائل إقامة مثل هذه المشروعات.." [96].

---

[95] د. علي عبدالمعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص 307.

[96] Jugement sur la Paix Perpetuelle (1760). Texte dans Marcel Merle, **Pacifisme et internationalisme** , P 78-79.

التعقيب

مما سبق، يرى روسو أن الناس يولدون وفي طبيعتهم الطيبة والخير غير أن اجتماعهم لتكوين الجماعة ينحو بها نحو الشر، وهذه الطبيعة الطيبة تتجلى فيها مُثل الإنسان ونرى فيها سمو خلق الفرد في الحياة الطبيعية الفطرية عن نفس هذا الفرد المتمدين والفلاح عن ساكن المدينة والقدماء عن الحديثين، وأن تاريخ البشرية لا يتجلى في ثنايا الحوادث التي سردها التاريخ بل في سجل الطبيعة الحافل الضخم وفيه وصف حقيقة الإنسان، وهو يرى أن كل فرد في حياة الفطرة يباشر حقوق سيادته فيما يتناول شخصه، وهو بتكوين الجماعة تنازل عن هذا الحق بتكوين إرادة عامة هى الدولة، وهذه الإرادة العامة تمثل الجماعة وتعبر عنها و تتبعها الأقلية لأنها في الصف الخاطئ و لا تعبر عن الجماعة. وإرادة الشعب هذه في نظر روسو لا يمكن تفتيتها أو خلعها على جهة معينة أو انقضاؤها، وهذا الفرد الذي تنازل للدولة عن حقوقه الطبيعية يتلقى من الشعب صاحب السلطان حريات وحقوقا معينة وهى لا تتعارض مع حقوق الفرد الآخر، وتتجلي في هذه الحقوق أسمى معاني الحريات والمساواة، وإرادة الدولة فيها هى من إرادة مجموع الناس وبهذا يطيع الناس إرادتهم نفسها، وليست للدولة مصالح تتعارض مع مصالح الأفراد وحرياتهم، والسيد هو دائمًا ما يجب أن يكون عليه السيد[97].

---

(97) د. أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص ص791-792.

- Robert Derath´e, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970), pp. 28–30.
- John Hope Mason, **The Indispensable Rousseau** (London: Quartet Books, 1979), p. 74;
- **Correspondance compl`ete de** Jean Jacques Rousseau: Tome VII (Geneva: Institut et Mus´ee Voltaire, 1969), pp. 339–340.
- Jean-Jacques Rousseau, **The Confessions trans. J. M. Cohen** (London: Penguin, 1953),p. 377.

ترى المؤلفة في هذه الفلسفة المتفائلة تقديسًا للحريات الفردية، وتبريرًا للدولة التي تقوم على العقد الاجتماعي واتفاق الأفراد وسيادة الشعب، ونرى فيها تأييدًا لاحترام الأفراد لها فهى من حرياتهم، وتمهيدًا لسياسة تتمشى مع حريات الشعب التي يجب أن تعمل الدولة على اتقاء إهدارها بالحيلولة دون الزج بها في حروب هى الناحية الشريرة في البشرية. فهى أقرب إلى المثالية الحالمة .. ومثالاً للعلاقات لم يوجد بعد حتى في أكثر الدول ديمقراطية.(*)

(*) للمزيد ينظر :

- Kenneth N.Waltz, Man, **the State andWar** (New York: Columbia University Press, 1959), pp. 180–186.
- Ian Clark, **Reform and Resistance in the International Order** (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 61, 67.
- Howard Williams, **International Relations in Political Theory** (Milton Keynes: Open University Press, 1992), p. 78.
- Richard Tuck, **The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant** (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 205–206.
- Jean-Jacques Rousseau, **Oeuvres compl`etes III: Du contrat social, ´ecrits politiques** (Paris: Gallimard, 1964), pp. 392, 396.
- Hinsley, **Power and the Pursuit of Peace: Theory and Practice in the History of Relations between States** (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p. 46;
- F. Parkinson, **The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought** (London: Sage, 1977), p. 62;
- Stanley Hoffmann and David Fidler (eds.), **Rousseau on International Relations** (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. liv–lv;
- Nicholas Greenwood Onuf, **The Republican Legacy in International Thought** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 6.

(6) عمانوئيل كانط(**) (1724 – 1804) : "Emmanuel Kant "

(نموذجًا للعلاقات الدولية التي تدعو إلى السلام العالمي الدائم)

يذهب كانط إلى أن الطبيعة وهبت الإنسان العقل لأنها تريد أن تثير فيه حرية الإرادة إذ لم يخلق الإنسان لتسيره الغريزة وحدها أو تغذيه معلومات نشأت معه، ولكنه " خلق كي يعمل شيء لنفسه وبنفسه". غير أن الإنسان مخلوق يتعرض للخطأ، إذ إلى جانب القوة العقل والرغبة في التعاون نجد الغريزة الحيوانية النزاعة إلى التملك والسيطرة. فكانت إذن – كما فعل الفلاسفة الإغريق – يتصور النفس البشرية ميدان صراع بين سلطان العقل وقوة الدوافع الشريرة، ولكنه يرى الخير عن طريق هذا الصراع لأن ما يشعر به الإنسان من البأساء يدفعه إلى الحياة المدنية ويريه الحقيقة التي تهديه إلى أن يدرك أن العدالة وحدها هى التي تهيء له المجال الطبيعي الذي تنمو فيه قواه. وإذا أردنا أن يكون لهذه الحقيقة أوسع مدى لزم أن يكون العدل عالمياً في طابعه وأهدافه[98].

فالإنسان مدني بطبعه ، وهو – دائماً – عضو في مجتمع، فينبغي ألا يكون ذلك المجتمع همجياً أو على بداوته الأولى، بل يجب أن ينظم تنظيماً يتيح لكل فرد أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية. ذلك المجهود

(**) كانط أكبر فلاسفة الألمان ، ولد في مدينة كونسبرج في شمال ألمانيا ، من عائلة فقيرة، عكف على قراءة مؤلفات هيوم وجان جاك روسو اللذان ركزوا على أولوية الأخلاق ووضعها في مرتبة تفوق العلم والدين. من أهم مؤلفاته " نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي"، وله العديد من الآراء المهمة في مسائل الحقوق الدولية، وهو واضع الاصطلاح الألماني " Volkerbund " الذي أطلق بعد وفاته بنحو قرن وربع على "عصبة الأمم" الحديثة.

(98) د. راشد البراوي، " **الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية** "، ص39.

في حد ذاته هو تعبير عن الحرية. لكن مهما تخرج الأمة من حالة البـداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع، فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر . فليس العالم أمة واحدة، بل هو مجموعة من الأمم يكون فـي استطاعتها أن تحكم العالم بأسره. ومع ذلك فإن الأمم مازالت على البداوة في علاقتها بعضها ببعض حيث الإكراه والتغرير، وما من معاهدات السلام التي تعقدها إلا هدنة موقوتة(99).

نشر كانط أفكاره حول التاريخ والعلاقات الدولية في مقالين طبعهما مع كتابات أخرى وجمع كتاباً بعنوان Des reves de La raison . ويرى كانط بكونه فيلسوفاً مثالياً، أن التاريخ البشري يتيح له تفسيرات السمة غيـر المنظمة للعلاقات الدولية، وفي الوقت نفسه إعطاء تصور لما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات في المستقبل(100).

يعتقد كانط أن التاريخ البشري يتطور باتجاه تحقيق أهداف أخلاقية. فهدف الإنسان هو تحقيق قدراته الأخلاقية. وتندلع الحروب عندما لا يتوصل الناس إلى تحقيق قدراته الأخلاقية. وتندلع الحروب عندما لا يتوصل النـاس إلى تحقيق مجتمع مدني. فتكون هناك وظيفة تعليمية للحروب وهـى إقنـاع الناس بضرورة إقامة مجتمع مدني. فتكون هناك وظيفة تعليميـة للحـروب

(99) كانط، "**مشروع السلام الدائم** "، ترجمة: عثمان أمـين، [القـاهرة، مكتبـة الأنجلـو المصرية ، 1952]، ص ص 11 – 12.

(100) Jenny Edkins and Nick Vaughan-Williams , " **Critical Theorists and International Relations** "[New York , Routledge , 2009] , p.p 217-221.

للمزيد عن النظرية النقدية للعلاقات الدولية لدى كانط ينظر :

وهى إقناع الناس بضرورة إقامة مجتمع مدني عالمي شامل بعينة تجنب النتائج المدمرة للحرب[101].

وفي كتابه " Critique de raison " يرى أن تاريخ الإنسانية يكشف عن تطوره المستمر نحو مجتمع واع، متحرر منفتح، وإن إرادة الإنسان تسمح بتحقيق هذا التطور الذي يطول الإنسان نفسه والمجتمع الإنساني برمته[102].

يقول كانط أن "حالة السلم السائدة بين الأفراد الذين يعيشون معاً ليست هى حالة الطبيعة، لأن هذه الأخيرة هى أقرب إلى حالة الحرب التي إن لم تكن معلنة دوماً فهى منذرة ومتوعدة دائماً. [103]

ثم يقول "كانط" أنه إذا وقفت كل دولة من الأخرى موقف الحرية المطلقة غير المسئولة فلن ينتج عن هذا سوى العداوة وتبادل الشرور والنكبات، وهنا تدفع الطبيعة الناس بسوط الحرب وأعباء التسليح إلى الإقلاع عن حياة الهمجية التي ينعدم فيها سلطان القانون فيؤسسوا عصبة أمم وهي نظام تستطيع في ظله الدول، وحتى أقلها شأناً أن تنتظر الأمن والسلامة، لا بسبب قوات الأمن والسلامة، لا بسبب قوتها أو نتيجة إيمانها بحقها، بل عن طريق هذه العصبة التي تتحد فيها قوات الأمم جميعاً لتكوين قوة واحدة أو

---

(101) Mark A. Neufeld , "**The Restructuring Of International Relations** " , pp.14-15.

(102) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص 64.

- Beate Jahn , "**Classical Theory in International Relations**", [New York, Cambridge University Press, 2006] pp. 52-95

(103) Vers La Paix Perpet uelle (1795), traduction fransaise, P-U-F, 1958

نقلاً عن: مارسيل ميرل، "**سوسيولوجيا العلاقات الدولية**"، ترجمة: حسن نافعة، ط1، ص56.

إرادة واحدة مشتركة تصدر ما تشاء من أحكام وقرارات وفقاً للقانون العام. فكأن الظروف التي أرغمت "الرجل الطبيعي" على الحياة المدنية وحياة المجتمع ذي القوانين. وهي ذاتها التي ستحمل الشعوب على التماس هذه الحياة حيث الطمأنينة والسلامة في ظل دستور عام يخضع لحكمة الجميع. ومما يلفت النظر أن "كانط" يستعمل عبارة Volkerbund عصبة أمم " وهي التي استخدامها الألمان حين تحدثوا عن الهيئة الدولية التي نتجت عنها الحرب العالمية الأولى[104].

يقترح أيضاً ألا تتضمن المعاهدات والاتفاقيات الدولية أية تحفظات أو شروط سرية لأنها تكون في الواقع نواة لحرب تالية. وأما عن التسليح فأننا نراه يشير بتسريح الجيوش لأنها تحط من قدر الإنسان وكرامته. وإذا كان لابد من الحرب ما تشيره من مشاكل، كما عارض كانط التدخل في الشئون الداخلية لأعضاء العصبة (مع استثناء حالة الحرب الأهلية)، وقد شاهد كانط سياسة الحكم المطلق التصرف، فأصبح يرتاب فيهم وليطمئن إلى حسن تقديرهم للأمور لأنهم كثيراً ما يترجون بالشعوب في حروب لا تفيدهم حقيقة. ولذلك فهو يدعو الأمم إلى أن تتخذ لنفسها الطابع الجمهوري من الحكم، وألا تعلن الحرب إلا بالموافقة التامة من جانب المحكومين. أي أنه يميل إلى ما ندعوه النظام الديمقراطي. ويرى الكثيرون أن النظام الديمقراطي أحرص على السلام وأشد نفوراً من الحرب[105].

كما طالب بإلغاء الجيوش الدائمة لأن التسلح يخلف الحروب، وأن فكرة النفقات قد يؤدي بالبلد إعلان حروب قصيرة لتجنب تكاليف الحروب

---

(104) د. راشد البراوي، " **الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص40.

(105) د. راشد البراوي، " **الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص41.

الطويلة. ويفسر كانط مبدأ عدم التدخل. ويعتقد كانط أن على الدول أن تكون جمهوريات، لأن الناس في الجمهورية يقررون مصيرهم بأنفسهم ولا يميلون إلى اختيار الحروب بخسائرها وتكاليفها التي يتحملونها هم أنفسهم في نهاية المطاف. ويقترح، إضافة إلى ذلك، أن تشكل الدول في ما بينها، عصبة أو شركة أمم وتمنح نفسها نظام فدرالياً وفي حال عدم الرغبة في تشكيل "دولة شعوب"، أو "مجموعة شعوب"، تبقى "الجمهوريات العالمية" هو المأمولة، ولكنها تستوجب قوانين عالمية وقوة قهرية وخاصة دستوراً عالمياً. وبهذا يبقى كانط على عالمية (وكونية) عصر الأنوار الفرنسي. وبالفعل، حاول إقامة مجتمع عالمي سلمي حر، ويدير نفسه بنفسه، هذه الرؤية تبقى إلى اليوم تنتظر تحققهما وكانت عصبة الأمم وهيئة الأمم بمثابة محاولتين لتنظيم الحياة بين الدول في أعقاب حربين شرستين، وقد شكلنا الخطوط العريضة الأولى لتجربتين في القرن العشرين يجب الاستمرار بهما وصولاً إلى تجربة أرقى[106].

وعلى هذا يرى كانط أن خلق البشرية وما يوحي به إلى النفوس ضميرها والميول الطيبة للإنسانية لا يمكن إدراكها بالتحليل النظري أو المنطقي، فمبعثها العقيدة الراسخة مع شدة الإيمان بها، وهكذا يؤمن الإنسان الطيب المعدن ببعض الأمور الثابتة التي يدرك كلها ذكاؤه، وضمنها الحرية وهي ألزم لوازم الخلق والضمير، وكذلك خلود الروح، والإنسان الفاضل يطمح إلى الكمال الذي لا يستطيع الوصول إليه في عالمنا وإلى أن يجمع بين الفضيلة والسعادة، وهو ما ليس له كيان في الأرض، ويرى أنه يتحقق في حياة أخري، ومن فكرة الإيمان ورسوخها في قلوب البشر يمكن بناء حياة دعامتها التعاون بين الناس وعالم دولي يقوم على اتحاد للشعوب تعيش في

---

[106] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص ص65.

كنفه في نظام يجمع شملها ويعالج مشكلاتها في سلام دائم. وفي هذه الفلسفة السامية بريق أمل في بناء عالم أفضل[107].

---

[107] د. أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص790-791.

للمزيد ينظر:

- Beiner, Ronald and Booth, William James (eds). **This is a useful collection of secondary commentary on all aspects of Kant's political thought**.: [The Contemporary Legacy, Newhaven & London: Yale University Press(1993)
- Caygill, Howard. **This is an incredibly useful background text on Kant's philosophy and concepts**. A Kant Dictionary, Oxford: Blackwell (1995)
- Flikschuh, Katrin **This is a good account of Kant's political thought and its relation to contemporary Anglo-American liberal political philosophy Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press. . (2000)
- Habermas, **'The Kantian Project and the Divided West', is a good example of a contemporary critical theorist finding inspiration in Kant's philosophy**. Jürgen The Divided West, ed. and trans. Ciaran Cronin,Cambridge: Polity Press. Part 4 of this volume, (2006)
- Hurrell, Andrew '. **A good overview of different aspects of Kant's political thought and how it can be applied in international relations**. Kant and the Kantian Paradigm in International Relations', Review of International Studies, 16: 183–205 (1990)
- Hutchings, **Kimberly Kant, Critique and Politics** This is an exploration of Kant's concept of critique in Kant's own work and in that of later critical theorists, including Habermas, Arendt, Lyotard and Foucault. , London: Routledge (1996)
- Kant, Immanuel **Critique of Practical Reason** trans. Lewis White Beck, New York: Macmillan. (1956)
- Kant, Immanuel **Critique of Pure Reason**, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan. (1983)
- Kant, Immanuel **Kant: political writings**, ed. **This is the best collection of Kant's writings on politics, including the essay on perpetual peace.** . Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press (1991)
- Scruton, Roger **Kant**,. This is an accessible introduction to Kant's critical philosophy. Oxford: Oxford University Press (1982).
- Williams, Howard **Kant's Political Philosophy**,. This is a very useful and comprehensive account of Kant's political philosophy. Oxford: Blackwell (1983)
- Yovel, Yirmiyahu **Kant and the Philosophy of History**, This is one of the few texts to take a serious look at the role of philosophy of history in Kant's work Princeton NJ: Princeton University Press. (1980)



الفصل السادس

العلاقات الدولية في العصر المعاصر

تمهيـد :

أولاً- القرن التاسع عشر ودور القومية في العلاقات الدولية .

ثانيًا- العلاقات الدولية في القرن العشرين .

ثالثًا- فلاسفة العلاقات الدولية في الفكر المعاصر .

1- **هيجل (1770 -1831) " Hegel "**

2- **ماركس وأنجلز (إرادة تغيير العالم) والعلاقات الدولية.**

3- **نيتشه (الكـائن الـذي يتعـذب يبحـث غريزيـاً عـن سـبب عذابه لكي ينتقم منه).**

تعقيـب .

تمهيد :

إن بقاء الدولة كأساس للنظام الدولي سمح لتفسيرات هوبز " Hobbes" حول حالة "الوضع الطبيعي" أن تجد مدافعين عنها يعتمدون على نفس المنطلقات الكلاسيكية: الدولة، السلطان، الحرب، وقد غذى ذلك سياسات الدول الكبرى والحروب الاستعمارية التي شهدها العالم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين[1].

- **خصائص العصر المعاصر** :

- عصر نشاط فلسفي مكثف.
- عصر انتقال من فكر قديم انتهى عهده إلى فكر أخر جديد، حيث عرضوا أفكار جديدة ووفروا لها الانتشار والذيوع الكبير[2].

أولاً- القرن التاسع عشر ودور القومية في العلاقات الدولية :

من بين أهم الدراسات الفلسفية والسياسية في القرن التاسع عشر والتي ستترك آثارها على تطور نظريات العلاقات الدولية تشير إلى خلاصة ما وضعه "كانط" و"هيجل" و"ماركس" و"إنجلز".

لقد بلغت التناقضات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في داخل الدول القومية الأوروبية الصناعية ذروتها في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. ولم تعد الحركة الإصلاحية الخدمات قادرة على امتصاص التناقض المباشر. وبالوقت نفسه سحبت هذه التناقضات حدتها على العلائق

---

[1] ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، "**العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة**"، ص ص157.

[2] د. إ.م . بوشنسكي، "**الفلسفة المعاصرة في أوروبا**"، ترجمة : د. عزت قرني، [الكويت، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 1992]. ص 164.

بين الدول القومية – الصناعية – الاستعمارية وكانت النتيجة حربا كونية شاملة.

ومنذ الحرب الكونية الأولى وحتى الآن تعيش العلاقات الدولية مرحلة تمتاز بوجود نظامين اقتصاديين – اجتماعيين متباينين يهيمنان على سائر العلائق بين الدول[3].

لعبت القومية دورًا هاما في العلاقات بين الدول خاصة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وكان أهم مظاهر هذا الدور هو أنها ساعدت على نشأة الدولة القومية سواء كان ذلك عن طريق انفصالها عن دول كبيرة، أو عن طريق اتحاد دويلات قائمة عن ذلك الاتحاد دولة كبيرة.

ولعل أهم مثال تاريخي خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين هو نشأة الدول القومية الأوروبية عن طريق انفصالها عن الإمبراطورية العثمانية مثل دول شبه جزيرة البلقان. أما المثال على الدويلات التي اتحدت فيما بينها نتيجة للتيارات القومية التي نشأت بين شعوبها وربطت بينهم فهو ايطاليا التي توحدت أجزاؤها سنة 1861 وألمانيا التي توحدت سنة 1871.

ولعل فكرة القومية كمذهب عقائدي قد لعب دورا هاما في حياة الأمة العربية وفي العلاقات التي تتدخل فيها الدول التي تنتمي إلى هذه الأمة، سواء فيما بينها وبين الدول الأجنبية، أو فيما بين الدول العربية ذاتها[4].

ثانياً- العلاقات الدولية في القرن العشرين :

كان من أشهر دعاة هذه النظرية باحثون من الدول الأنجلو سكسونية تأثروا بالسياسات الأمريكية. فبين الحربين كان التوجه العام هو انتقاد المثالية

---

[3] د. كاظم هاشم نعمة، " **العلاقات الدولية** "، ج1، ص82.

[4] د. محمد السعيد الدقاق، "**مذكرات في العلاقات الدولية**"، ص203.

الولسونية (نسبة إلى الرئيس الأمريكي ولسون). وبعد الحرب العالمية الثانية أصبح التركيز يتم على كل ما يضمن الحفاظ على الأمر الواقع.

لقد بدأت تتبلور مضامين العلاقات الدولية ما قبل هيجل، من خلال الحوار أو الجدال الذي تم مع إتباع المثالية في الثلاثينيات، وبالتحديد ضد الطرح الأخلاقي الذي برز مع إنشاء عصبة الأمم. فقد كانت المثالية في الثلاثينيات، وبالتحديد ضد الطرح الأخلاقي الذي برز مع إنشاء عصبة الأمم. فقد كانت المثالية تعتمد على دور القواعد الدولية والمنظمات الدولية من أجل إقامة تنظيم أفضل للعلاقات الدولية، وهي تعتبر أن سبب الحرب العالمية الأولى يكمن في أنانيات وأطماع رجال السياسة الأوروبيين من أجل الحفاظ على إمبراطورياتهم الاستعمارية، وأن الوسيلة الرئيسية لتجنب النزاعات هي في تجاوز جذور الشر، أي السلطان والأنانية والمصلحة الوطنية والدبلوماسية السرية. ويتم ذلك من خلال بناء عالم جديد يقوم على احترام الأخلاق والقانون. وكانوا يعتقدون بأن التخلي عن الدبلوماسية السرية يساهم في تعزيز دور الرأي العام كموجة لسياسات الحكومات في اتجاه عقلاني. وقد تأثروا بكتابات جان جاك روسو " **Rousseau**" و إيمانويل كانط " **Kant**" حول رفض هيمنة " "أمراء الحرب" وفضيلة الحكومات الجمهورية. كما أخذوا عن بنتام " **Bentham**" وجيمس مل " **Mill**" الإيمان بوجود مقاييس أخلاقية مطلقة. وحاولت المثالية أن تستفيد مما توصل إليه الاقتصاد الليبرالي حول السمة الطبيعية لتنظيم وضبط المصالح واعتبرت أن هناك توافقًا بين المصلحة العليا للفرد والمصلحة العليا للجماعة. وقد اعتمد ذلك على المذهب الليبرالي الذي دافع عنه "آدم سميث" " **Smith**"

داعيًا إلى تجاوز حدود الدول ورافضًا تدخلها في الشئون الاقتصادية انطلاقاً من شعاره المعروف " دعه يعمل دعه يمر"[(5)].

وعلى أي حال، إن الفلسفة المعاصرة هى الإنتاج الفلسفي الذي كان لا يزال حيًا حوالي عام 1951م ، حيث اختلفت الفلسفة في هذا العصر عن ما سبقها، فكان الاتجاه السائد حتى نهاية القرن التاسع عشر هو الاتجاه الوضعي وإعادة صياغة المذاهب السابقة، بينما مع بداية القرن العشرين ظهر التجديد وعدم التقيد بما سبق من مذاهب.

وهنا سوف نتناول بالدراسة في هذا المبحث الفلاسفة المعاصرين من أمثال هيجل، ماركس وإنجلز، نيتشة ، وهايدجر، وبوزانكيت، محاولة لنوضح ما لديهم من أفكار أسهمت في تطور العلاقات الدولية إلى ما آلت إليه اليوم.

ثالثاً- فلاسفة العلاقات الدولية في الفكر المعاصر

(1) هيجل (1770 -1831) : " Hegel "

فهم هيجل العلاقات الدولية، في عصره كعلاقات بين الدول _ الأمم، علاقات واقعة في إطار التاريخ الذي يتطور في المرحلة المعاصرة باتجاه "التاريخ العالمي" والتاريخ العالمي يراه هيجل هو صيرورة جدلية لتحقيق "فكرة العقل".

فكل شعب يلعب دوره في التاريخ بحسب درجة العقلانية التي بلغها. والدولة الحديثة هى الشكل الذي يتخذه العقل المتبلور وتنظيم الدولة العقلاني،

---

(5) ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص ص157- 158.

-Mark A. Neufeld , " **The Restructuring Of International Relations**" , p11.

وهذا العقل يجد تجسيدًا له في القوانين التي تنظم مختلف النشاطات (القوانين هى العقل الموضوعي لدى هيجل).

لا يكون للشعب تاريخ إلا قياساً على تمكنه من تشكيل دولة. فتعريف صفة العقلية التي يتصف بها الإنسان العقلاني، هى أنها قدرة الإنسان على فهم أعماله، وقيادته لنفسه، ووعيه لفكرة الحرية. أما التقدم اللاحق يتحقق العقل في التاريخ فيتعلق بتقدم مختلف أوجه فهم فكرة الحرية. والدولة الحديثة التي تحقق مبادئ العقل هى الحرية من أجل أن يصبح المبدأ العقلي مسيطراً، على حكومة متطابقة مع الدين. فبالنسبة إلى هيجل،الفلسفة والعلوم والفن والدين هى دروب مختلفة للوصول إلى العقل، إلى المطلق، إلى الله[6] .

يرى هيجل أن الدولة ليست هى الشكل النهائي والتام للتنظيم الاجتماعي فهو من المؤيدين لاعتقاد أن أبواب الأمل في المستقبل لم توصد كلها بعد. فإذا ما أخذنا البعد التاريخي في الاعتبار وقبلنا أن نعترف بأن الأوضاع الصراعية المولدة للعنف يمكن أن تعمل في أحشائها معالم نظام جديد على المستوى الكوني، فإن الأفق يصبح بالقطع أكثر وضوحاً[7].

يلقي هيجل الضوء على العلاقة بين التجمعات السياسية قائلًا : "فلأن الهدف الأساسي في علاقة الدول بعضها بالبعض هو السيادة فالنتيجة هى أنهم يصبحون، في مواجهة بعضهم بعضًا، في حالة الطبيعة، وبالتالي فأنهم

---

(6) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص66.

(7) Principles de La Philosophie du droit , no 340

نقلًا عن : مارسيل ميرل ، " **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**"، ترجمة: حسن نافعة، ص60.

يحصلون على حقوقهم من خلال إرادة عالية تجسدها سلطة يخضعون لهما، ولكن تكمن حقيقة العلاقات الخاصة بينهم في إرادة كل منهم الذاتية"[8].

ويعتقد هيجل كأفلاطون، سيطرة العقل لوضع نهاية لبؤس الشعوب. ويرى أن العقل يتجسد في فكر الشعوب المتعلقة التي تتوصل إلى أن تبلغ نهاية الطريق الموصلة إلى الكمال. وعلى سبيل المثال، رأى هيجل أن فرنسا الثورة الفرنسية "، مؤهلة لأن تكون على رأس التاريخ، وبعد ذلك رأى هيجل أن "روسيا هى الأكثر تقدماً بين الدول ثم تنبأ بأن هذا المحل ستتبوؤه أمريكا الشمالية في المستقبل[9].

يؤكد هيجل على أن " المبادئ الروحية لأي شعب هى في جوهرها محدودة بسبب الخصوصية التي يجد فيها أفراد هذا الشعب حقيقتهم الموضوعية ووعيهم بذاتهم كأفراد موجودين" . أي أنه لا يحق لأية دولة أو لأي دولة شعب أن يدعي لنفسه أي تفوق على الآخرين. بل أكثر من ذلك فان التفاعل بين تلك الخصوصيات هو وحده الذي يستطيع أن يعطي للعالمية معني[10].

يرى هيجل أيضاً أن تحقيق العقل بالصورة الأكثر تقدماً، ولدى شعب توصل إلى إقامة دولة، يظهر أيضاً في دينامكيه وجرأته في الانتصار في الحروب ضد الشعوب أقل تقدماً في تحقيق مبدأ الحرية. كما يرى أن الدولة لا تكون فعلاً ممتعة بالسيادة إلا إذا كانت قادرة على الدفاع عن نفسها. والدول الصغرى – في وجودها وفي أمنها – تكون مضمونه الجلب نوعاً ما

[8] **Principes de la Philosophie du droit** (1821) , n 339

مارسيل ميرل، "**سوسيولوجيا العلاقات الدولية**"، ترجمة : حسن نافعة ص56.

[9] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص ص67.

[10] مارسيل ميرل، "**سوسيولوجيا العلاقات الدولية** " ، ترجمة : حسن نافعة ، ص60.

من الدول الأخرى، فلا تكون إذا مضطرة إلى إثبات وجودهـا مـن خـلال الحرب.

وهذه الفكرة، فكرة أن الدول الكبرى هى وحدها القادرة على الـدفاع عن نفسها، وهى الدول السيدة فعلاً، وإرادة كانت الوحيـدة، فـي 1945 م، القادرة على الدفاع عن نفسها[11].

ويرى هيجل **Hegel** إن الإنسانية تقوم على منطق مسلسل يمكـن بواسطته تفسير ما تؤدي إليه تجاربها ، والفرد في نظره جـزء مـن تيـار متحرك تسيره قوة الطبيعة وحوادث التاريخ والنظم الفلسفية السياسية ، وهى لا تتحرك اعتباطًا، ويتعين علينا في هذه الحالة ألا نضع المنطق العالمي ضد الحقائق الفردية وأن نردد أن كل ما هو منطقي هو حقيقي وكل ما هو حقيقي هو منطقي، ويخضع تفسير الإنسانية إلى منطق ديناميكي منبعث من العقـل والفكر، وكل وجهة نظـر **these** يقابلهـا مـا هـو ضـدها **antithese** وتستخرج نتيجة من مقارنتهما **synthese** ، وبمجرد ما يستطيع الفكـر أن يذلل عقبات المتناقضات يمكنه أن يبرز في ميدان الإنتاج الإنـشائي. وهـذه السلسلة الديناميكية للحياة التي عرضها هيجل وكانت مرشدًا بتحفظ لماركس تختلف بتاتًا على الأفراد وتمثل الحكم المطلق وتحكم الفكر، وهي في اعتباره شيء مقدس وتنبعث منها روح الشعب، وفي هذا يتأرجح هيجل بين الرجعية الروسية والفكر الثاقب التقدمي، مما يجعله شديد التعقيد في تحليلاتـه، مـع صعوبة تحليل اتجاهات السلام وفق وجهة نظره، ويمكن بواسطتها الكـشف عن خفايا صراع المثل وتعنت الشعوب الجرمانية وخلافهـا فـي ميـادين السياسة وسيرها نحو الحرب[12].

---

(11) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص ص68.

(12) د. أحمد سويلم العمري ، " **أصول العلاقات السياسية الدولية**"، ص ص792-793.

إضافة لما سبق، يمكننا القول، إن هيجل قد كان أول من قدم شكلا من أشكال "النقد الجوهري"، لإبراز التناقضات والتوترات الداخلية، والاضطرابات السلبية في العقل والمعرفة، كما قدم عرض منهجي نقدي للحياة الاجتماعية الحديثة، ولمناهج ما بعد الحداثة، ومرحلة ما بعد الاستعمار المكرسة للتكالب على الحداثة. حيث يتبنى فكرة هادفة بمعنى الكلمة، وهي فكرة التاريخ التقدمية التي تمثل حركة العقل الوحدوي أو روح العالم.

منذ كانط وديكارت، هيمن على هيجل المفكر الحماسي الاهتمام بالفلسفة الغربية والتحقيق الاجتماعي.

الموضوع الذي أسس عليه هيجل الطبيعة الاجتماعية للفرد حيث قال "البيت وجهه للعالم" أو "الداخل وجهه للخارج". ينطوي هذا الموضوع على جانبين أحدهما إيجابي وهو الاعتراف، والآخر سلبي وهو الاندفاع . حيث ربط هيجل بين الفرد (في الأسرة، والمجتمع المدني والدولة)، والممارسات الحياتية والمؤسسات الاجتماعية والثقافية والجمالية والاقتصادية والسياسية، والقدرة الخلاقة على تحويل رسم شكل العالم (من الطبيعة والكائنات والأشياء) وبالتالي تجسيده لهذا العالم.

الدور المحوري في فلسفة هيجل الذي جسد أفكاره حول العالم وعلاقات الاعتماد المتبادل هو رفض هيجل مزاعم المعرفة المطلقة التي تعني "معرفة كل شيء على الإطلاق" ونادى بالتركيز المنهجي على مركزية الاعتماد المتبادل بين البشر، وشارك في الدستور أو ما يعرف بالاتصال الاجتماعي.

- راجع : ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، " **تاريخ الفلسفة السياسية " الجزء الثاني - من جون لوك حتى مارتن هايدجر**، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، ص ص 373-409.

وفي الواقع أن في فكر هيجل ما يجعله ملائمًا جدًا باعتبـاره يتـيح الفرصة لدراسة موردًا حيويًا وهى العلاقات الدولية المعاصرة. حيث كان له الأسبقية في وضع أسس العديد من النظريات ومنها (الحرية الاجتماعيـة أم السلطوية الليبرالية)، (الوجود الذاتي أم الوجود الموضوعي)، (الأخلاق فـي الحياة الاجتماعية العالمية مسئولية واجبة أم موضـوع اختيـاري تكميلـي محفوف بالمخاطر) [13].

ومما سبق، يكفينا لأن نقول أن الفكر الفلسفي الهيجلي وضع أسـس دولة مركزية سياسية وربطها بتاريخ طويل من العنف وسيادة الدولة. كمـا ربط هيجل بين الحياة الاجتماعية والسياسية وفلسفة الحق. ومع ذلك، يـرى في الحياة الاجتماعية الحديثة التي تتكشف في ثلاثة مبـادئ أساسـية هـى: العوالم (أو المؤسسات)، الأسرة، والمجتمع المدني والدولة.

وفي مجال العلاقات الاقتصادية، امتزج فيه تناقض حاد بين علاقات الحب والالتزام، حيث المـصلحة الذاتيـة الفرديـة (مـن خـلال الإنتـاج والاستهلاك) ومعها بنفس الوقت توجد روح الألفة والتعاون حيـث تقـسيم العمل والتخصص والتي هى السمة المميزة للرأسمالية الحديثة فـي الحيـاة الاقتصادية داخل الأسرة والمجتمع المدني[14].

---

(13) Mark A. Neufeld , " **The Restructuring Of International Relations** " , pp16-18.

(14) Jenny Edkins and Nick Vaughan-Williams , " **Critical Theorists and International Relations** " , p.p 201 - 203.

<u>للمزيد ينظر :</u>

- Hegel, G.W." **Phenomenology of Spirit**, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.,1977
- Hegel, G.W.F. **Hegel's Philosophy of Right**, trans. with notes T.M Knox, Oxford: Oxford University Press. (1976)
- Hegel. G.W.F. **Philosophy of World History**, trans. J. Sibree, Kitchener, Ontario: Batoche Books. 2001]

(2) ماركس وأنجلز والعلاقات الدولية :

أوجد ماركس وإنجلز نموذج تحليل جديد للعلاقات الدولية. فبدلاً من تحليل العلاقات في ما بين الدول فقد حللا المجتمع الدولي كحقل عمل اقتصادي يتواجه فيه الرأسماليون والبروليتاريا، أي أصحاب رؤوس الأموال (البورجوازيون) وكل المجبرين على كسب عيشهم ببيع قوة عملهم.

ثمة هدف واحد للرأسماليين في العالم أجمع، برأي ماركس وإنجلز، وهو نشر النظام الاقتصادي الرأسمالي في العالم بحيث يصبح المجتمع

Introductions to Hegel's social and political thought

- Avineri, Shlomo **Hegel's Theory of the Modern State**, Cambridge: Cambridge University Press. 1972]
- Kojeve, Alexandre **Introduction to the Reading of Hegel,** ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols, Jr., New York: Basic Books. (1969). =

=- Plant, Raymond "**Hegel and Political Economy** 1 and 2", New Left Review 103: 79–92; and 104: 103–13. (1977)

- Taylor, Charles " **Hegel,** Cambridge: Cambridge University Press(1975).

Discussions of Hegel's thought in international relations

- Bernasconi, Robert '**Hegel at the Court of Ashanti**', in Stuart Barnett (ed). Hegel After Derrida, New York: Routledge. (1998)
- Brown, Chris **International Relations Theory: New Normative Approaches**, London: Harvester Wheatsheaf. (1992)
- Buck-Morss, Susan " **Hegel and Haiti**", Critical Inquiry, 26 (4): (2000)pp 821–65.
- Frost, Mervyn **Ethics in International Relations: a Constitutive Theory**, Cambridge: Cambridge University Press(1996).
- Hutchings, Kimberly **Hegel and Feminist Philosophy**, Cambridge: Polity Press. (2003)
- Nesbitt, Nick '**Troping Toussaint, Reading Revolution**', Research in African Literatures 35 (2): (2004) pp 18–33.
- Smith, Steven B. 'Hegel's Views on War, the State, and International Relations', The American Political Science Review, 77 (3) (1983)pp: 624–32. Vij, Ritu Hegelian Encounters: Subjects of International Relations, Palgrave. (2009) .

الدولي سوقاً كبري يخضع فيها الإنتاج والتوزيع والاستهلاك لقوانين الاستغلال الرأسمالي. وعلي قدر ما تتوسع الرأسمالية تختفي التناقضات والخصوصيات الوطنية وأما بزوغ بورجوازية عالمية شاملة فمن شأنه أن يدفع بالبرولتياريين في جميع البلدان إلى أن يعوا واقعهم الطبقي ويتحدوا في مطالبيهم. وهذا هو جوه النداء الذي أطلقه ماركس وإنجلز في " بيان الحزب الشيوعي " (1848) حيث يدعون جميع الذين يعيشون من قوة عملهم في المشاريع الخاصة أن يتحدوا لمواجهة استغلال البورجوازية الرأسمالية لهم(15).

إن العلاقات الدولية، بالنسبة إليهما، هى علاقات اقتصادية من حيث جوهرها؛ وليست السياسة وبني الدولة والدساتير والمؤسسات وما يقوم بينهما من علاقات ليست سوي علاقات في ما بين فوقية، نشأت واستمرت لخدمة الرأسماليين (هناك حالياً محاولات لإلغاء هذه البني الفوقية، التي يبدوا أنها تعيق عولمة رأس المال).

وهذا التدويل للنظام الرأسمالي، برأي ماركس وإنجلز، هو مرحلة ضرورية في التاريخ ليتسنى خلالها للطبقة البروليتارية في العالم أجمع أن تعي ظروفها وتتضمن وتتوحد وتتحرك في ثورة عالمية – في بلد بعد الأخر – تؤهلها للحلول محل النظام الرأسمالي(16).

أما الحركة النقابية فظهرت ذات قوة فعالة في التاريخ العالمي، ولا يضير ذلك إن كان ماركس وإنجلز قد رأيا فيها مجرد مرحلة انتقالية في مسار تطور الأحزاب الثورية،ونداء البيان الشيوعي (1848)ى هو نداء

---

(15) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، "**العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضي في ظل العولمة** "، ص ص 68-69.

(16) Jenny Edkins and Nick Vaughan-Williams , “ **Critical Theorists and International Relations** “ , p.p 246- 247.

للعمل عبر الوطني وغير الحكومي يحفز على إيجاد نمط عمل دولي جديد، أي نمط علاقات جديدة بين المجموعات عبر الوطنية[17].

البعض يحاولون البحث عن توازن بين القوى الفاعلة على الساحة وذلك لعرقلة محاولات السيطرة التي تبذلها القوى العظمى وتقليل مخاطر المواجهة المسلحة. وفي سبيل التوصل إلى حالة التوازن تلك، والتي قال عنها "جان بودان" (**Jean Bodin**) أنها (تقع كثقل مضاد ومساو للقوة)، فإن الدول لا تكتفي فقط بالاعتدال في طموحاتها ولكنها تقوم أيضاً بعقد التحالفات الضرورية فيما بينها[18].

الرؤية الجدلية للتاريخ التي يزودنا بها "ماركس"، تسمح بالخروج من المأزق وتتنبأ بقدوم نطاق عالمي يخلو أخيراً من العنف في نهاية حقبة من التطور تتسم بالصراعات الدموية. ولكن هذه الرؤية تحيط بها مخاطر أن تتلقفها في الطريق شعوب حريصة على أن تمسك بناحية التاريخ وأن تمتلكه لحسابها وتبرر بها، من خلال الرغبة في إقامة نظام عالمي جديد، تطلعها نحو القوة والسيطرة. إلا أن ذلك لا ينبغي أن يقلل من أهمية تلك النظرية وقدرتها على تقديم رؤية عن حالة الطبيعة أقل قتامه وسطحية من التفسيرات السابقة[19]. حيث يفسر كارل ماركس **Karl Marx** العالم بحروبه وآلامه، ويقول إن الحياة لها أوضاعها الطبيعية ولكنها ليست نتيجة لقوانين الطبيعة، وهذا ما يحدو بالإنسان إلى أن يفكر في شئون العالم والجماعة، وبذلك يمكنه أن يعمل على تغيير وجوههما، وهذا العالم في رأيه ورأي تلاميذه يسير في طريق التطور وفق منطق تاريخي مادي أساسه كفاح الطبقات في سبيل

---

[17] د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلي القليبي، " **العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أم فوضى في ظل العولمة** "، ص69.

[18] د. أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص793.

[19] مارسيل ميرل، " **سوسيولوجيا العلاقات الدولية** "، ترجمة : حسن نافعة ص61.

عيشها ورفاهتها ولتغيير نظم الإنتاج والملكية الفردية، وهذا الكفاح حقيقة وليس خيالا وسيختفي بفوز البروليتاريا التي تبني نظام جماعة يعمل الفرد فيها بأدوات إنتاج ملك الجماعة، وهو ما يسمي بالاشتراكية العلمية، والحروب المتعددة التي يقاسيها العالم لا تخرج عن أنها سلسلة كفاح الطبقات، وهي ضمن التفسير المادي للتاريخ ولسير الإنسانية في طريق انتصار البروليتاريا مما ينأى بالإنسانية عن أي أمل في تهادن أو سلام، والحروب الاستعمارية ستؤدي في النهاية كما زعم ماركس ولينين فيما بعد وغيرهما من أقطاب التفكير الشيوعي إلى القضاء على الرأسمالية الفردية باستنزاف ما ادخرته على مدى السنين وبدا تزول الإمبراطوريات الاستعمارية التي تحكم في مصار مئات الملايين من الكادحين. غير أننا نلاحظ أن الإنسانية ليست مجرد اقتتال وكفاح فهي أيضاً أمل وتآزر وإنتاج وبناء[20].

نستخلص مما سبق، إن إفلاس الماركسية – اللينينية كان أكثر من اختفاء أيديولوجية سياسية عن مسرح الأحداث. أيديولوجيات سابقة زالت في الماضي القريب والبعيد. لكن هزيمة الشيوعية السوفيتية هزت أركان العالم وصداها سيتردد في جنبات الكون لوقت طويل جداً. لقد هزمت الماركسية – اللينينية دون أن تطلق رصاصة واحدة من المعسكر المواجه.

---

[20] د. أحمد سويلم العمري، " **أصول العلاقات السياسية الدولية** "، ص793.

للمزيد ينظر :

- Alexander E. Wendt ," **The Agent-Structure Problem in International Relations Theory** " , p. 287.
- Scott Burchill & Andrew Linklater , " **Theories Of International Relations** " , pp.119-120.

Stephen Gill , " **Gramsci , Historical Materialism And International Relations** " ,
[New York , Cambridge University Press , 1993] pp.1-4.

إن رصاصة الرحمـــة التـــي أطلقهـــا جورباتـــشوف علـــى رأس الإمبراطورية كانت ما تزال تتمتع بقسط كبير من القوة والعنفوان. سيحاول المؤرخون في المستقبل ولوقت طويل جدا دراسة ظاهرة انهيار إمبراطورية عظمي في وقت السلم. وبات الصراع الحاد الذي ميز العلاقة بين المعسكرين الشرقي والغربي[21].

(3) بوزانكيت وفلسفته في العلاقات الدولية :

يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عـــن ســـائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور الـــسياسي بمعنـــاه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده، فلقد كان الحكم الذاتي موجودا وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به، وكانـــت المـــساواة فـــي الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلـــن سواســـية النـــاس فـــي الحقـــوق والواجبات. كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة، علاوة علـــى أننـــا يمكن أن نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبـــة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات. ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية. وهذه هي النقطة الثانية. ويري بوزانكيت أنه لـــيس مـــن المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى الـــسياسات ، ذلـــك أن

---

(21) فضيل أبو النضير، "**حل في القضايا الدولية المعاصرة**" [د.م، بيسان، د.ت]، ص19.

<u>للمزيد ينظر:</u>

- Carver, Terrell **An excellent set of essays on Marx,** the context of his writings and their consequences Cambridge Companion to Marx. Cambridge: Cambridge University Press. . 1991)
- Kellner, Douglas **Critical Theory, Marxism and Modernity**. Kellner traces the development of Marxist ideas within Frankfurt School critical theory Baltimore MD: Johns Hopkins University Press (1989)

السياسات هى تعبير عن العقل الذي ينادي بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماما كما أن الفلسفة والعلم هى تعبير عن العلائقيـــة التـــي تـــربط الخبـــرة الإنسانية برباط كلي متصل. وإن العقل الذي يعرف ذاته عمليا على أنه "في كل يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجودا في دولة المدينـــة الإغريقية كان نمطا كليا مندرجا في نظام عام. أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلـــك الخبـــرة فيقول من بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع إلى العقول التي تتأمل فيها. وهنا عودة إلى فكرة الكلية ثم يري بوزانكيت أن الفهم الأساسي ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هى أن العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول " بمعني آخر إن العقل الإنساني لا تستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى. ومن آخر إن العقل الإنساني لا تـــستقيم حياتـــه إلا مـــع العقـــول الأخرى. ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقـــل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي يشكل من أجل الحياة في دولة المدينة.

وعلى هذا يرى بوزانكيت إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفـــسرها كما يلي: كل جماعة من الأفراد في المجتمـــع ســـواء أكـــانوا سياســـيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلاءم أعضاء هذه الجماعـــات ويناسبهم في أداء وظائفهم. لكن المجتمع يتكون أساسا من كل هذه الأنمـــاط من العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته، إذ أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التـــي يتفاعـــل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كيفياته وصفاته ونمطه تحت تـــأثير هذا التفاعل والترابط الكلي، ينتج في النهاية أن "كل عقل هو مرآة المجتمـــع كله وانطباع به من زاويته الخاصة".

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات العضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأي بوزانكيت والذي تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية، تلك الحرية التي ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية ، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة، وعن هذا القسر يقول بوزانكيت في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب، وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يريد من حيث كونه كائنا معقولا هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي بمعني آخر فإن القسر السياسي يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكي توحد وترتبط بين الدولة وبين الإرادة الحقة في رباط كلي موحد. فيقول أن المحك الذاتي لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد، أي إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته ، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعني آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقي في المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتي لا تكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية. فيقول بوزانكيت "إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في

المجتمع وفي القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد – كما نعرفه – أن يتحد بهذه الإرادة.

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع. ويري أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك، بينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيما تتمثل فيه الإرادة العامة، بمعني آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هى طابع الحشد بينما الإرادة العامة وهي كلية طابع الشيء المنظم ، والنتيجة التي يخلص إليها بوزانكيت من هذا التفسير هى:

"أن هناك ارتباطا بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج منظورا إليه من وجهتي نظر مختلفتين".

➢ **وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلي :**

- أن كل جماعة اجتماعية هى ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.
- أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجدها في الجماعات الاجتماعية.
- أن الكل الاجتماعي – على الرغم من أنه متضمن في كل عقل لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظورا إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة "إن ارادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلي وترتكز عليه".

➢ غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات :

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هي تحقيق الحياة الأحسن) ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن، لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسي للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة " ومعني هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية، وذلك لأننا طبقا للخط البوزانكيتي، لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى، وفي هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائرا في هذا الاتجاه، والآن فانه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال هذا الشعور – وسيطر كل الإشباعات – والنمط الحقيقي الوحيد للكل في الخبرة، وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن متحققة في الشعور ذلك الذي يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو في تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء هذا الإنسان أو ذاك هو فردي أو متصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذي استقل وانعزل إلا إذا خرج عن انعزاليته وإنفراديته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلي وعام. ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام الكلي فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانيكت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلابد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوافر في الدولة عنصر القوة لكي

تقوم بهذه المهمة ... مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين، يقول بوزانكيت "والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاما صحيحا، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة هو ما أعنيه بالدولة " ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطا اجتماعيا وسياسيا.

ويرى بوزانكيت أن الفرد لا يمكن ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعا لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة في النص القائل بأن "كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمي إلى دولة واحدة، والي دولة واحدة فقط. والسبب في هذا يقول بوزانكيت هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية ومادامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الرديء منها، بمعني آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم السلوك، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية القصوى وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

والخلاصة يقول بوزانكيت هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هي إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو "أساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التي يقول عنها المنطق من حيث هي كذلك " ومن هذا يخلص إلى أن كل فعل الدولة سواء أكان متضمنا في نسق الحقوق أو كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكاملة.

إن أي تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجئ نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكي يحقق غرضا أو غاية عامة

معينة، وما دام يحقق غرضا أو غاية معينة، فإنه يشير إذن إلى شيء كلي لا إلى شيء فردي، ذلك لأنه يتضمن غرضا أو شعور لأكثر من عقل واحد" بمعنى أخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقل اجتماعي.

ويمضي بوزانكيت في تحليله فيري أن العائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم خلقي، وهما نابعان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلي أيضا وعبارة عن تنظيم أخلاقي، كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول في هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية. ويرى أن الدولة القومية، هى التنظيم العريض الذي يحتوي على خبرة عامة لازمة للحياة العامة، وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلي من قوة الأفراد. ولما كانت الدولة القومية تنظيما، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة، والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية، لأنها بقواها المختلفة وبإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الارتفاع والسمو حتى نصل بها إلى الذات الكلية العامة.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدول القومية، ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. ومما لاشك فيه أن الإنسانية وهي "عالم الكائنات العاقلة التي تعمر وجه البسيطة والمدركة على أنها وحدة" لابد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بوزانكيت، ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهي الفكرة العامة جدا، ويرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكي تسيطر على الدولة ولكي ترتفع عليها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانيات المتعلقة بالحياة الإنسانية " ففكرة الإنسانية فكرة كلية عامة".

وفي رأي بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني كما أنها لا تتساوي مع النوع الإنساني من حيث هو تجمع، إن فكرة

الإنسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالا وكلية من هذا، وفي هذا يقول بوزانكيت إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كمالا وارتباطا. بديهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعا ما، إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك.

ولقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني على أنها أفكار متوالية تتالي على هذا النحو طبقا لدرجة نضجها وكمالها وكليتها، فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالا وترابطا من فكرة النوع الإنساني، ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعا من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية؟ وما هي نهاية مطاف هذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى العائلة والي غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب بوزانكيت إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيح التناقض ولكي يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلي وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزاكيت "أنها دم المجتمع".

- **النقد النظرية الفلسفية للدولة :**

- إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من

التجمعات التي ظهرت في الحياة الحديثة سواء أكانت إمبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلماني، وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت " أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة.ويرد بوزاكيت على هذا النقد فيقول أن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع أن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذا إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق، أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابكة الموجودة هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

- إن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع بمعني أن الدولة عند بوزانكيت في سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وسبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف، ويرد بوزاكيت على هذا النقد فيقول " إن كل سلب يتضمن بالطبع جانبا إيجابيا. وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معني له.. إنني حينما أمنعك عن إثبات شيء إنما أوجهك لسلوك ايجابي مضاد لما أمنعك عنه في نفس الوقت.

- إن نظرية بوزانكيت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهي ، قلنا جزء منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيت السياسية. ونقول الآن مع بوزانكيت أن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح في ثناياها. ويقول بوزانكيت " إن الخير الروحي هو وحده الحقيقي والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطرة وأساس كل نزاع. ومن هذا يخلص بوزانكيت إلى أن نظرية عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة[22].

(4) نيتشه[*]:

"لم تتعرض فلسفة في تاريخ الفكر السياسي لسوء الفهم الذي تعرضت له فلسفة نيتشه، فاتهم بالإلحاد والترويج لأيديولوجية النازية،

---

(22) د.علي عبد المعطي، "**الفكر السياسي الغربي**"، ص ص 455-475.

للمزيد ينظر :

- Roger D. Spegele Source: " **From the Incoherence of Systems Theory to a Philosophy of International Relations** " , pp. 559-589.

(*) ولد نيتشه عام 1844 لقس بروتستانتي متدين و تأثر في صغره بقيم الوحدة الألمانية وزعيمها بسمارك ورأى فيه كمالا للشخصية الألمانية. توفي والده وهو في الخامسة عشرة من عمره فعرف انقلابا وجهه إلى التشاؤم وفي نفس الوقت انغمس في قراءة كتابات الفيلسوف الألماني شوبنهاور. في الجامعة درس نيتشه الفيلولوجيا وتعلم اللغات القديمة واهتم في سنة التخرج بالمسرح والفلسفة الإغريقية القديمة . رأى في المسيحية انحطاطا وأن النمط الأخلاقي الصائب هو النمط الإغريقي. كتب نيتشه في فترة قصيرة العديد من الكتب التي أثارت النقد الشديد وهاجم كل القيم دون استثناء معيدًا إلى الفلسفة دورها في إعادة النظر في كل شيء وعدم التسليم بالبديهيات، وصاغ فكره في فلسفة إرادة القوة ومنها خرجت فكرة السوبرمان حيث أراد نيتشه تجاوز مرحلة الإنسان بإعلان موت الإله ومنه نهاية وصايته. قضى نيتشه السنوات الأخيرة من حياته في حالة شبه جنونية لكنه كتب خلالها أعظم أعماله وأكثرها تعقيدا "هكذا تكلم زارادشت".

ومهاجمة الديمقراطية والاشتراكية إلى غير ذلك من الاتهامات، كما نالت فلسفته قدراً غير ضئيل من التشويه والتحريف على يد دعاة النازية والفاشية أو على يد من لم يتمكنوا من قراءتها قراءة صحيحة"(23). وسوف تقدم المؤلفة "نيتشه" كونه واحداً من فلاسفة الفلسفة المعاصرة والوقوف على بعض أفكاره المتطرفة أو المتشددة باعتبارها سبباً من أسباب العنف اليوم.

يرى نيتشه أن كل كائن يتعذب يبحث غريزياً عن سبب عذابه، ولابد أن يكون هذا السبب كائناً حياً يمكن تعذيبه والانتقام منه، فمن يتعذبون لديهم مهارة وسرعة فائقة في اكتشاف الذرائع والأهواء الموجعة، ويستمتعون بشكوكهم، ويسخرون فكرهم لأعمال خبيثة وإساءات يزعمون أنهم وقعوا ضحايا لها، ويتفحصون حتى ماضيهم وحاضرهم، ليجدوا فيها أشياء قاتمة وغامضة تسمح لهم بظنونهم الأليمة والخبيثة، ويفتحون أقدم الجراح بعنف. حيث يقول " أنا أتعذب : لابد أن يكون أحد سبباً لذلك"، هكذا تفكر النعاج المريضة. فيجيبها راعيها، الكاهن الزاهد: "هذا صحيح، يا نعجتي، لابد أن أحداً تسبب بذلك: لكنك أنت بذاتك ذياك السبب، أنت بذاتك سبب ذاتك!" (24).

مثل هذه الفكرة هى نظرة تشاؤمية بحتة، تقول بأن كل كائن يتعذب على الأرض لابد أن يبحث عن من يعذبه حتى يأخذ بثأره وحقه منه، وإن لم يكن يتعذب اليوم فهو يفتش بماضيه إذا ما كان هناك أحد عذبه حتى يأخذ بحقه، وهذا يؤدي إلى جعل الحياة في صراع دائم، وهذا يجعل الشعوب القوية اليوم تبحث عن ما كان يعذبها في الماضي وتأخذ بثأرها اليوم، وهذا هو ما تقوم به إسرائيل مع فلسطين، مستمد من نيتشه، ولكن الفرق أن

---

(23) د. صفاء عبد السلام جعفر، "**محاولة جديدة لقراءة الفريدريش نيتشه**"، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999]، ص7.

(24) جيل دولوز، "**نيتشه**"، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، [المؤسسات الجامعية للدراسات، بيروت، 1998]، ص ص 92 – 93 .

الحروب في ذلك الوقت لم تكن بلغت من العنف والقسوة ما يجعلها تهدد بالقضاء التام على الإنسانية، وكانت لا تزال بها الطابع الشخصي، بحيث إن المنتصر فيها قد يكون هو الأصلح جسمياً بالفعل ، بينما لم تعد الحروب الحديثة مقياساً للصلاحية البدنية، أو تدريباً على الخشونة وقوة التحمل، وإنما تخلق جيلاً مشوهاً محطماً بعيداً عن الصفات التي ينادي بها نيتشه.

نظام الأخلاق التي يبلغ عالمنا المعاصر لا يزال متطابق لتلك الذي وجد في اللاهوت المسيحي. وهذا يتطلب منا التخلي عن الأخلاق والقديمة وإجراء "إعادة تقييم كل القيم". وإعادة التقييم هذه ستتألف بطريقة مماثلة من الأخلاق الغير تقليدية لتتغلب التغلب على الأخلاق التقليدية . هذه الأخلاقيات الإنسانية الجديدة ستكون، كما هو عنوان آخر من أعمال نيتشه، "ما وراء الخير والشر"، لا يعني فيه نيتشة اللاأخلاقية وإنما الأخلاق التي يتغلب فيها الأخلاق التقليدية مثل "الخير" و"الشر". ولكن ماذا يمكن أن تكون الشروط التي تتيح التغلب على مثل هذا؟

أولاً وقبل كل شيء، أن يوجد امكانية التشكيك في قيمة ما من القيم السائدة، ولكن يواكب هذا التشكيك الاعتراف بأن القيم ليست ثابتة إنما هي ديناميكية، مما يتيح إنشاء نظام عالمي جديد[25].

ومما لاشك فيه أن نيتشه لو كان قد شهد حروبنا العالمية الحديثة، وأدرك مدى الخطر الذي تهدد به الإنسانية، لتغيرت فلسفته في الحرب تغيراً تاماً، ولدعى إلى السلام بكل قواه، فنيتشه كان هدفه الأساسي سيطرة الإنسان على الطبيعة، ولكن حروبنا اليوم تهدد بالقضاء على الإنسان تماماً بل وفنائه،

---

(25) Jenny Edkins and Nick Vaughan-Williams , " **Critical Theorists and International Relations** " , p.p 264.

وبالطبع فإن الكثير من الفلاسفة لو كانوا يعلمون ما يحدث اليوم لكانوا غيروا فلسفتهم[26].

فنيتشه يؤكد أن كل مدينة حاربت هذا العالم الأرضي أو ركزت آمالها على عالم آخر أعلى منه مآلها إلى الزوال. فلزم علينا أن نتعلق بالعالم الذي نحيا فيه لكن الخلود لا يطمئن الفرد كل الاطمئنان، والفضيلة التي تدعو إليها العود الأبدي هى " حب المصير **Aimer Foti** " فيها قبول للحياة، لا عن استسلام ولكن عن حب كل أحوالها وتقلباتها، والإقبال على كل ما فيها من الآلام والمتاعب لأنها خالدة بدورها، وهنا يمكن التفرقة بين نفوس الأبطال ونفوس الحائرين والقاعدة الأساسية للعود الأبدي لدى نيتشه" افعل لكي تصلح قاعدة سلوكك لكي تكون قانوناً عاماً يسري على الجميع[27].

ولو لم يستطع الإنسان السيطرة على الطبيعة، فيفضل نيتشه تدميره وإعادته إلى العبودية البدائية، هذا التدمير للإنسان يؤدي بدوره إلى نهاية العالم، هكذا نرى أن الإرهاب موجود منذ القدم[28].

وعلى هذا النحو تقف كل الدول بعضها إزاء البعض في وقتنا الحالي: فهي تفترض مقدماً سوء النية في جارها وحسن النية في ذاتها، غير أن هذا الافتراض ذاته أمر "غير إنساني"، لا يقل ضرراً عن الحرب ذاتها، بل أنه هو في أساسه المقدمة الأولى للحرب، وعلتها الأصلية، إذ أنه، يؤدي إلى تبادل الاتهام باللاأخلاقية مع الجار، وبالتالي يتحول المواطن إلى مسالم في الوقت الذي يكون فيه أقدر من غيره على القتال، هذا التحول الذي صدر من سمو الإدراك والفهم، كان هو وسيلة السلام الحقيقي، وهو يرتكز على

---

[26] د. فؤاد زكريا، "نيتشه"، الطبعة الثالثة، [القاهرة، دار المعارف، 1991]، ص130.

[27] المرجع السابق، ص ص 143 – 145.

[28] بيير بودو، "نيتشه مفتتناً"، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى [المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1996]، ص ص 172 – 173.

سلامة النية، بينما ما يحتاجه العالم اليوم هو سوء النية ، مادام المرء لا يثق بذاته ولا بجاره، وهذا هو ما يحتاجه كل مجتمع سياسي علـى حـده، فـإن ممثلي الشعوب يفتقرون إلى فهم طبيعة الناس لذلك جهودهم تضيع عبثًا[29].

وعلى آية حال فإن النمط الذي ينتمي إليه نيتشه ذاتية متطرفة تسارع بتعميم الأفكار واستخلاص النتائج منها قبل أن تتضح تلك الأفكار أو يثبـت الذهن إمكان تحقيقها أصلاً[30].

تعقيب على نيتشه :

أن فكر نيتشه هذا من أكثر أفكار الفلسفة المعاصرة متقل بالعبـارات المنادية بالعنف والقتل والاستعلاء العرقي المقيت، وهو تعبير عن اسـتعلاء الأنا الغربي وعجز منظوره الفلسفي عن استيعاب الاختلاف العرقي والتعدد الثقافي واحترام وجوده واستمراره.

لكننا لا نستطيع أن نقول إن كل أفكاره تشاؤمية لأنه لو كان يعلم ما يجري اليوم على الساحة الدولية من سفك دماء وغيره من أنها قضت علـى كل حقوق الإنسان، فمن المؤكد أنه كان يغير الكثير من فلسفته[31].

---

(29) د. فؤاد زكريا، "**نيتشه**"، ص ص 183 – 184 .

(30) المرجع السابق، ص147.

(31) <u>للمزيد ينظر:</u>

من بين أهم النصوص نيتشه في مجالات العلاقـات الدوليـة، والنظريـة الـسياسية والسلطة وما إلى ذلك من أفكار سياسية ذات علاقة وطيده بمجال العلاقات الدولية

The following are amongst the most important Nietzsche texts for those working in the fields of international relations and political theory – they are also the works in which one finds the majority of Nietzsche's key concepts:

eternal return, death of God, will-to-power, transvaluation of values, etc. In addition, the Genealogy of Morality is particularly important as a resource for Nietzsche's methodology.

- Nietzsche, **Friedrich The Gay Science**, trans.Walter Kaufmann New York: Vintage. (1974) [1882]

تعقيب :

لقد لاقت الفلسفة في كل العصور نقداً بلغ حد التجريح. لم يلبث كـــل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها. وصادفتها العديد من الأزمات في هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية، إلى حد لـــم نعد نتوقع أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو بنية فكرية شـــامخة

- Nietzsche, Friedrich **Beyond Good and Evil,** ed. Rolf-Peter Horstmann and trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press. (2002) [1886]
- Nietzsche, Friedrich **On the Genealogy of Morality, ed. Keith Ansell-Pearson and Carol Diethe**, Cambridge: Cambridge University Press. (1994) [1887]
- Nietzsche, Friedrich **Thus Spake Zarathustra**, trans. Walter Kaufmann, New York: Penguin Books. (1978) [1891]
- Allison, David B. (ed.) **The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.** This is a very useful selection of 'Continental' readings of Nietzsche, including essays by Heidegger, Deleuze, Derrida, Klossowski, Kofman and Blanchot., Cambridge, MA: The MIT Press (1985)
- Deleuze, **Gilles Nietzsche and Philosophy,** Seeks to develop a systematic reading of Nietzsche, in which genealogy is presented as the fulfilment of Kantian critique, while simultaneously being radically opposed to Hegelian dialectics. Transformed Nietzsche's reputation in France, and prompted the renaissance in French Nietzsche studies. trans.Hugh Tomlinson, London: Continuum. (2006) [1962]
- Foucault, Michel **'Nietzsche, Genealogy, History'**, in Paul Rabinow

(ed.) The Foucault Reader, Makes clear the nature of the influence of Nietzsche's genealogical methodology on Foucault's thinking. London: Penguin Books. (1984)
- Kauffman, **Walter Nietzsche: Philosopher,. Amongst the best introductions to Nietzsche's life and thought**, this was the work which paved the way for the rehabilitation of Nietzsche's reputation in the English-speaking world. Psychologist, Anti-Christ, Princeton: Princeton University Press (1974)
- Klossowski, **Pierre Nietzsche and the Vicious Circle**, trans. Daniel Smith,. Remarkable and original, though notoriously difficult,work which seeks to establish the centrality of the thought of the eternal return for Nietzsche's work. London: Athlone (1997) ,p265.

مثل التي وضعها أرسطو وإسبينوزا وهيجل وكانط، ولكن كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك(32).

فالفلسفة هى تلك الرؤية المتعمقة أو النظرة الشاملة التي تحاول أن تفسر العالم والطبيعة والمجتمع والإنسان، وبالتالي تكون الفلسفة السياسية هى المعالجة المنهجية من جانب الفيلسوف لتلك القضايا والنظريات والأفكار السياسية(33). حيث ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عالمياً، يجذب إلى دائرته أغرب الأشياء وأبعدها، ويقترب من صميم الكل وأساسه(34).

فالعالم شرقه وغربه، جنوبه وشماله يموج بأفكار تطفو على السطح من ظلمات ماضي سحيق كنا نتصور أنها لم يعد لها وجود لكننا نجدها مثلاً في الولايات المتحدة ، حيث يظهر على السطح تيارات متعصبة تتصور وتدعي أنها تملك الحقيقة المطلقة، وأنها بالتالي المثل الأعلى الذي يتبعه ومن يتبعه يعد خارجاً عن طريق الخير وضالعاً مع قوى الشر(35).

وتتمثل مواجهة الإرهاب وأساليب مكافحته في الصراع القائم بين الخير والشر، وبين النور والظلام، الديمقراطية والأنظمة الاستبدادية، الحضارة و الفوضوية.

---

(32) د. عبد الفتاح الديدي، **"الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة"**، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985]، ص3.

(33) د. صادق محمد البسام، **"موسوعة العلوم السياسية"**، [د.ن ، الكويت، 1994] ص302.

(34) كارل ياسبرز، ترجمة : د. عبد الغفار مكاوي، **"تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية"**، [دار الثقافة، القاهرة، 1994] ص 85 .

(35) د. أحمد ماهر، **"دليل أولي الألباب .. في مكافحة الإرهاب"**، [جريدة العرب الدولية، الشرق الأوسط، العدد 9740 ، 2005/7/29]، ص19.

فالفلسفة لم تترك موضوعاً لم تتحدث فيه ، ففي القرن الرابع عشر تحدثت عن إحياء الآداب القديمة، كما تحدثت عن الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، وتحدثت عن النهضة في القرن السادس عشر، ثم انطلقت في القرن السابع عشر للحديث عن العقل والطبيعة، وبلغت ذروتها في الثامن عشر في فلسفة التنوير والثورة الفرنسية والعقل والعقد الاجتماعي، والذروة الثانية في نفس القرن هى العلم، ثم بدأت في القرن العشرين حيث الحربان العالميتان في النصف الأول منه، حيث هدم العقل والعلم والنظام وكل ما أبدعه الوعي ابتداء من الوجودية حتى التفكيكية وما بعد الحداثة، كما تحدثوا عن أفول الغرب (شبنجلر)، وقلب القيم (ماكس شيلر)، فقدان الإحساس بالحياة وإفلاس الفلسفة وأزمة العلوم الأوروبية (هوسرل) .

فالفيلسوف ليس في برج عاجي، إنما هو ضمير العصر يؤثر ويتأثر بالمجتمع وجميع ظروفه ، وأفكاره دائماً تعد انعكاساً لظروف مجتمعه الذي يعيشه .

كانت هناك مأساة طويلة هائلة من الحروب الدينية والقومية والاستعمارية، مما أدى إلى قيام الكثير من الفلاسفة والفقهاء والساسة بالدعوة إلى محاولة تحقيق السلام أو تقديم مشروعات تحقيقاً لهذا الهدف. وهذا ما سوف نتناوله في كلا الفصلين الرابع والسادس من الرسالة إن شاء الله[36].

---

[36] د. راشد البراوي، " **الطريق إلى السلام – بحث في تنظيم العلاقات الدولية**"، ص30.


المراجع

المراجع العربية :

(1) نادية محمود مصطفي، " **المقدمة العامة لمشروع العلاقـات الدوليـة في الإسلام** "، [القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996].

(2) د.علي عبدالمعطي، " **الفكر السياسي الغربـي** "،[الإسـكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 2000]

(3) د. إبراهيم نافع، "**كابوس الإرهاب وسقوط الأقنعة**"، [مركز الأهـرام، القاهرة، 1994].

(4) د. محمد عبد المنعم عبد الخالق، "**الجرائم الدولية – دراسة تأصـيلية لجرائم الإنسانية والسلام وجرائم الحرب**"، الطبعة الأولـى، [مؤسـسة الأهرام ، القاهرة ، 1989].

(5) د. علي فهمي خشيم ، " **الفلسفة والسلطة ومقالات أخـرى**"، الطبعـة الأولى ، [الدار الجماهيرية ، ليبيا ،1999].

(6) د. محمد أبو ريان، "**تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطـون**"، الطبعة الخامسة ، الجزء الأول [دار المعرفة الجامعيـة، الإسـكندرية، 1972] .

(7) د. عبد الرحمن بدوي، "**ربيع الفكر اليوناني**"، الطبعة الخامسة، [وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1979].

(8) د. علي فهمي خشيم، "**الفلسفة والسلطة**" ومقـالات أخـرى، الطبعـة الأولى، [ليبيا، الدار الجماهيرية، 1999].

(9) د. دولة خضر خنافر، "**في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية – بحـث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**"، الطبعـة الأولـى، [دار المنتخـب العربي، بيروت – لبنان، 1995].

(10) د. محمد علي أبو ريان، " **تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة** " الجزء الثاني، الطبعة الثالثة [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972].

(11) د. أحمد جلال عز الدين، "**الإرهاب والعنف السياسي**"، [القاهرة، كتاب الحرية، العدد 10 مارس 1986] .

(12) د. ماهر عبد القادر، د. حربي عطيتو ، " **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**"، [دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2000] .

(13) د. محمد الرويفي، " **محاضرات في تاريخ العلاقات الدولية** "، [الرباط، مكتبة المعارف، 1975]

(14) د. يوسف كرم ، " **تاريخ الفلسفة الحديثة** " ، الطبعة الخامسة ، [دار المعارف، القاهرة ، 1986]

(15) د.علي عبدالمعطي وآخرون ، " **مقالات في الفلسفة الحديثة**"، [الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 2002]

(16) د. عبد الرحمن خليفة ، د. فضل الله محمد إسماعيل، " **النظم والنظريات السياسية الإسلامية**"، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005].

(17) د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، "**شرعية السلطة في الإسلام" دراسة مقارنة**، [الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 1996]

(18) د. مصطفى النشار، "**فلاسفة أيقظوا العالم**"، [دار الثقافة، القاهرة، 1988].

(19) د. علي عبد المعطي، "**السياسة – أصولها وتطورها في الفكر الغربي**"، [دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983].

(20) د. دولة خضر خنافر، " **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية – بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**".

(21) فضيل أبو النضير، "**حل في القضايا الدولية المعاصرة**" [د.م، بيسان، د.ت].
(22) د. صفاء عبد السلام جعفر، " **محاولة جديدة لقــراءة الفريــدريش نيتشه** " ، [دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1999] .
(23) د. فؤاد زكريا، "**نيتشه**"، الطبعة الثالثة، [القاهرة ، دار المعــارف، 1991] .
(24) د. عبد الفتاح الديدي، "**الاتجاهات المعاصرة في الفلــسفة**"، [الهيئــة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،1985].
(25) د. فؤاد كامل ، " **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر** " ، الطبعة الأولــى، [دار الجيل ، بيروت ، 1993]
(26) د. خليل أحمد خليل ، " **السارترية تهافت الأخلاق والسياسة**"، الطبعة الثانية ، [المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت – لبنان، 1982].
(27) د. فتحي العشري، "**مفكرون لكل العصور**"، الطبعة الأولــى، [الــدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994].
(28) د. إسحاق عبيد، "**المدينة الفاضلة عند جواتمــا بــوذا**، أفلاطــون، الفارابي ، توماس مور ، فرانسيس.
(29) بيكون " ، **الطبعة الأولى** ، [دار الفكر العربي ، القاهرة ، 2000].
(30) د. أحمد يوسف، محمد زيادة، " **مقدمة فــي العلاقــات الدوليــة** "، [القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1985]
(31) د. أحمد صدقي، "**العلاقات الدولية في العشرية الأولي مــن القــرن الحادي والعشرين : أي أفق ؟** "، مقالة : بعنوان " منعطف 11- 9- 2001 في العلاقات الدولية "، [الرياض، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ، 2002] .
(32) د. بطرس غالي، " **الحكومة العالمية** "، [دار المعــارف، القــاهرة، 1992].

ثانياً: الموسوعات العربية :

(33) أندريه لالاند، "**موسوعة لالاند الفلسفية**"، ترجمة : خليل أحمد خليل، الطبعـة الثانيـة، [باريس – بيروت ، منشورات عويدات، 2001] ص ص 368-369 .

(34) د. مصطفي عبد الله خشيم، "**موسوعة علم العلاقات الدولية**" مفاهيم مختارة، ط1، [ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 2003].

(35) محمد محمد ربيع، د. إسماعيل صبري مقلـد، "**موسوعة العلوم السياسية**"، الجزء الأول، [جامعة الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ، 1993 – 1994].

(36) د. صادق محمد البسام، "**موسوعة العلوم السياسية**"، [د.ن، الكويت، 1994].

(37) مجموعة من المتخصصين، "**قاموس الفكر السياسي**"، ترجمة: د.أنطوان حمص، الجزء الثاني، [وزارة الثقافة، سوريا، 1994].

ثالثاً : المراجع الأجنبية المترجمة الى العربية :

(38) كارل ياسبرز / ترجمة : د. عبد الغفار مكاوي، "**تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية**"، [القاهرة ، دار الثقافة، 1994].

(39) د. ريمون حداد، ترجمة الشاذلى القليبي، "**العلاقات الدولية : نظرية العلاقات الدولية** – أشخاص العلاقات الدولية – نظام أو فوضى فى ظل العولمة"، [بيروت ، دار الحقيقة ، 2000].

(40) جميس دورتي، روبرت بالتسغراف، " **النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية** "، ط1، ترجمة: وليد عبد الحي، [الكويت، الكاظمة للنشر والمؤسسة الجامعية، 1985].

(41) دلوش ، شينوني هيو ، "**مبادئ العلاقات الدوليـــة**"، الجـــزء الأول، [نيوريورك ، د. م ،1940].
(42) جيمس برايس، "**العلاقـــات الدوليـــة**"، الجـــزء الأول، [لنـــدن، د.م، 1923].
(43) بريس، " **العلاقات الدولية** "، الجزء الأول، [لندن، د.م، 1923].
(44) جرج كاشمان، ترجمة: د. أحمد حمدي محمـــود، "**لمـــاذا تنـشب الحروب**"، الجزء الأول، [القاهرة، الهيئة المصرية العامـــة للكتـــاب، 1996].
(45) ليوشتراوش، جوزيف كروبسي، "**تاريخ الفلسفة السياسية** "الجـــزء الأول – من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا " ، ترجمة : محمـــود ســـيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، [القاهرة، المجلـــس الأعلى للثقافة ، 2005].
(46) ليوشتراوش ، جوزيف كروبسي ، "**تاريخ الفلسفة السياسية**" الجزء الثاني – من جون لوك حتى مارتن هايدجر، ترجمة : محمود ســـيد أحمد ، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام ، [القاهرة ، المجلـــس الأعلى للثقافة ، 2005].
(47) د. موريس كرانستون، "**أعلام الفكر السياسي**"، [دار النهار للنـــشر، بيروت ، 1970] .
(48) د. يوهان هوتيرنجا ، ترجمة : عبد العزيز توفيق جويد، "**اضمحلال العصور الوسطى – دراسة لنماذج الحياة والفكر والفـــن بفرنـــسا والأراضي المنخفضة** " ، [الهيئة المصرية العامة للكتاب، القـــاهرة، 1978].

(49) د. جميس ويستفال تومسون وآخرون، ترجمة: د.عبد الرحمن زكي، "**حضارة عصر النهضة**"، [مؤسسة فرانكلين، القاهرة/ نيويورك، 1961].

(50) نيقولا مكيافيللي، ترجمة : د. خيري حماد، تعليق: د. فاروق سعد، "**تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده** "، الطبعة الثانية عشر، [بيروت، دار الآفاق الجديدة ،1985].

(51) وليم كلي رابت، ترجمة : محمد سيد أحمد ، "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، [المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2001] .

(52) جوزايا رويس، ترجمة: أحمد الأنصاري، "**روح الفلسفة الحديثة**"، [المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 2003].

(53) دانيال كولار ، " **العلاقات الدولية**"، ترجمة: خضر خضر، [بيروت، دار الطليعة للطباعة ، 1980]

(54) روجيه جارودي، ترجمة: داليا الطوخي، د. ناهد عبد الحميد وآخرون ، " **الإرهاب الغربي**"، الجزء الأول ، [القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية ، 2004].

(55) كريستان دولا كامباني، ترجمة : نبيل سعد، "**الفلسفة السياسية اليوم** " ، [عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2003].

(56) سبينوزا، ترجمة : د. حسن حنفي ، "**رسالة في اللاهوت**"، الطبعة الخامسة، [دار الطليعة ، بيروت ، 1997]

(57) كانط، "**مشروع السلام الدائم** "، ترجمة: عثمان أمين، [القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1952] .

(58) د. إ.م . بوشنسكي، " **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**"، ترجمة: د.عزت قرني، [الكويت، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 1992].

(59) جيل دولوز، "**نيتشه**"، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، [المؤسسات الجامعية للدراسات، بيروت، 1998].

(60) بيير بودو، "**نيتشه مفتتناً** "، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى [المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1996].

(61) كارل ياسبرز، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، " **تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية**"، [دار الثقافة، القاهرة ،1994].

(62) كارل دويتش، " **تحليل العلاقات الدولية** "، ترجمة شعبان محمد محمود شعبان، مراجعة : عز الدين فودة، [القاهرة، الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية، 1983].

(63) كريستوفر كرين وود، "**هل هناك حق التدخل لاغراض انسانية** "، ملخص بحث منشور في [السياسة الدولية، مركز الأهرام، العدد 115، يناير 1994] .

(64) جرج كشمان، " **لماذا تنشب الحروب** " الجزء الثاني، ترجمة : أحمد حمدي محمود، [القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، رقم 243، 1996].

(65) هانزجي موركنثاو، " **السياسة بين الامم** " ترجمة : خيري حماد، ج1، ط2، [القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965] صص239-240.

(66) مورغنتاو هانس، "**السياسة بين الأمم**" الجزء الأول، [القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965].

(67) د. روبرت كانتور، " **السياسة الدولية المعاصرة** "، ترجمة: د. أحمد ظاهر، [عمان، الكتب الاردني، 1989] .

(68) غور باتشوف ميخائيل سميو نيفيج ، " **البيرويسترويكا والتفكير الجديد لأجل بلادنا وللعالم بأسرة** " ، ترجمة : زياد الملا، [دمشق، دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر، 1988] .

(69) كارل بوبر ، " **بحث عن عالم أفضل** " ، ترجمة : د. أحمد مستجير، [الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، 1996] .

(70) نيكيتا خروشوف ، " **التعايش السلمي كما أفهمة** "، ترجمة : نجدة هاجر، سعيد النمر ، ط1 ، [د. ن ، د.م ، 1961].

(71) جان بول سارتر ، " **المادية والثورة** " ، ترجمة : د. عبد الفتاح الديدي ، الطبعة الثانية ، [دار الأوواب ، بيروت ، 1996].

(72) د. موريس كرانستون ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، " **سارتر بين الفلسفة والأدب** " [دار مكتبة الحياة ، بيروت – لبنان، 1983].

(73) آلان وود ، ترجمة : د. رمسيس عوض ، " **برتراند راسل بين الشك والعاطفة** " ، [دار الأندلس ، بيروت – لبنان ، 1984].

(74) ماريا لويزا برنتيري ، " **المدينة الفاضلة عبر التاريخ** " ، ترجمة : د. عطيات أبو السعود ، [عالم المعرفة ، الكويت ، 1997]

(75) كارل بيكر، "**المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر**"، ترجمة : محمد شفيق غربال ، الطبعة التاسعة ، [مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1952].

رابعاً : المصادر الأجنبية :

(76) Thomas Hobbes ," Leviathan ", (Everyman s Library, New York : Dutton ,1950) .

(77) Locke: " Two Tretaistes of civil government " , [everymans Library , 1924]

(78) Rousseau's awareness of the paradoxical character of his works is well inl -lustrated in the Letter to M. d'Alembert , in Politics and the Arts . Letter to M. d'Alembert on the theatre by leaniacques Rousseau , trans . with notes and an introduction by Allan Bloom (Glencoe , III ,:The Free Press , 1960) .

(79) Jean-Jacques Rousseau, The Confessions trans [J. M. Cohen (London: Penguin, 1953)

(80) Kant, Immanuel Critique of Pure Reason, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan. (1983)

(81) Kant, Immanuel Kant: political writings, ed. This is the best collection of Kant's writings on politics, including the essay on perpetual peace. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet , Cambridge : Cambridge University Press (1991)

(82) Scruton, Roger Kant,. This is an accessible introduction to Kant's critical philosophy. Oxford: Oxford University Press (1982)

(83) Hegel, G.W." Phenomenology of Spirit, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.,1977]

(84) Hegel, G.W.F. Hegel's Philosophy of Right, trans. with notes T.M Knox, Oxford: Oxford University Press. (1976)

(85) Hegel. G.W.F. Philosophy of World History, trans. J. Sibree , Kitchener ,Ontario: Batoche Books. 2001]

(86) Nietzsche, Friedrich Thus Spake Zarathustra, trans. Walter Kaufmann, New York: Penguin Books. (1978) [1891]

(87) Nietzsche, Friedrich The Gay Science, trans. Walter Kaufmann New York: Vintage. (1974) [1882]

(88) Nietzsche, Friedrich Beyond Good and Evil, ed. Rolf-Peter Horstmann and trans. Judith Norman , Cambridge : Cambridge University Press. (2002) [1886]

(89) Nietzsche, Friedrich On the Genealogy of Morality, ed. Keith Ansell-Pearson and Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press. (1994) [1887]

(90) Locke, John , " TwoTreatises of Government . Ed.Peter Laslett " , [Cambridge: Cambridge University Press[1690] 1988

(91) Locke, John." .Venditio ".Political Essays .Ed.Mark Goldie.[Cambridge: Cambridge University Press. [1695] 1997

(92) Locke, John .Essay Concerning Human Understanding. 4th ed. Ed. Peter Nidditch. Oxford: Oxford University Press. . [1700] 1975

خامساً : الموسوعات والقواميس الأجنبية :

(93) Joseph Dunner. " Dictionary of Political , Vision Press Ltd. London (1965)

(94) Peter N. Steans , " The Encyclopedia Of World History : Ancient , Medieval , and Modern" , Sixth Edition general , [Houghton Mifflin Company , 2001]

(95) Caygill, Howard. This is an incredibly useful background text on Kant's philosophy and concepts. A Kant Dictionary, Oxford: Blackwell (1995)

المحتويات

الموضـــــــوع	**الصفحة**

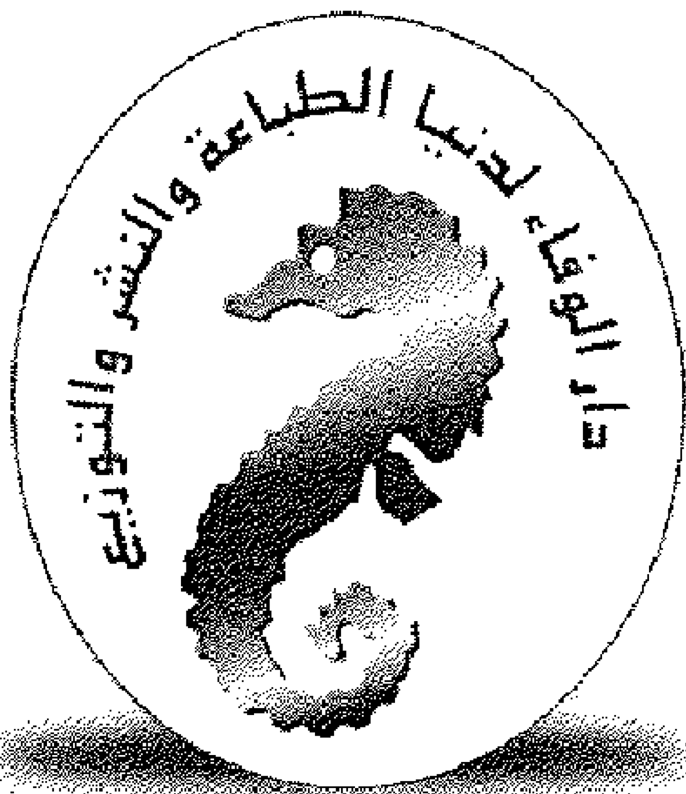
بحمد الله تم

رقم الإيداع : 2011/9113	
الترقيم الدولي : 978/977/327/885/6	

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5274438 - الإسكندرية


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع

المؤلفة في سطور :

هبة الله أحمد خميس

مواليد 5 - 11 - 1982 الإسكندرية

المؤهلات العلمية :

درجة الليسانس في الآداب - قسم فلسفة شعبة سياسة

دفعة 2003 م بتقدير جيد جدا بترتيب الأول .

السنة التمهيدية للماجستير شعبة الفلسفة وتاريخها 2004 م بتقدير ممتاز بترتيب الأول .

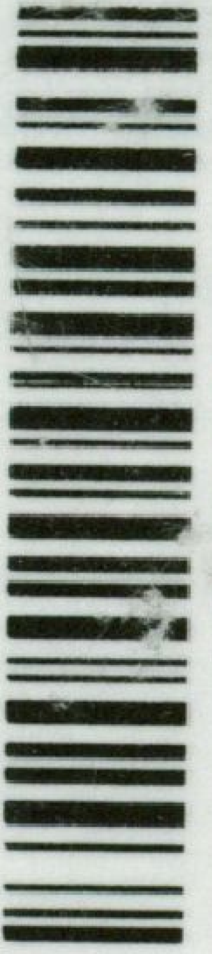
ماجستير في الإرهاب الدولي 2008 م بتقدير ممتاز مع التوصية بالطبع على نفقة الجامعة

والتداول بين الجامعات ومراكز البحث العلمي .

دكتوراه في العلاقات الدولية 2011 م مع مرتبة الشرف الأولى

هـذا الكتـاب

إن الاعتراف بأهمية البحث في الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى " العلاقات الدولية " قد قاد - على صعيد الفكر العربي - إلى الاهتمام بما يسمى " فلسفة العلاقات الدولية " أي البحث عن الأفكار السياسية الكبرى في العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضارة الغربية أساساً، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التي بذلت من أجل صياغات نظرية للعلاقات الدولية إنما تجد جذوراً وامتدادات فكرية في الماضي كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية والحقائق الواقعية التي عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة وعلى هذا جاء هذا الكتاب محاولة لتأصيل ظاهرة العلاقات الدولية فكريا .



الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية